

Der Christ und die Welt

nach Clemens von Alexandrien.

Ein noch unveraltetes Problem in altchristlicher
Beleuchtung

von

Lic. theol. **Wilhelm Wagner**

Pfarrer, Sontra in Hessen



Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1903.

BR
1720
C6
W34
1903
GTU
Storage

Kürzlich sind erschienen:

Augustins Bekenntnisse.

Gekürzt und verdeutscht von E. Pfleiderer.

In seiner Ausstattung kl. 4° Mk. 1.40, geb. Mk. 2.20.

Ab. Harnack schreibt in der Theol. Lit.=Ztg. 1903 Nr. 1 über diese Ausgabe:

„Wir haben mehrere deutsche Übersetzungen der ‚Bekenntnisse‘ Augustin's, aber in unsere Literatur ist Augustin (d. h. die Bekenntnisse) doch nicht wirklich eingedrungen. Das Buch hat zu große Längen und ist uns in vielen Ausführungen zu fremd. Es war daher schon seit geraumer Zeit mein Wunsch, das Werk möge in Verkürzung verdeutscht werden. Ein Attentat auf den großen Lehrer und Schriftsteller ist das nicht, auch keine Fälschung, wenn es richtig gemacht wird. Es galt, einen bei den Gelehrten begrabenen Schriftsteller wieder zu erwecken und ihm die Leserwelt unter neuen Verhältnissen wieder zu schaffen, an die er sich einst gerichtet hat. Hr. Pfleiderer hat diese Aufgabe für die Deutschen unternommen und ihr, wie ich meine, aufs trefflichste entsprochen. Sie kann Deutsch — das ist die Hauptsache —; die Kraft ihrer Sprachbehandlung ist bewundernswürdig. Sie besitzt aber auch die volle Nachempfindung für Augustin's Eigenart, für das Wellenspiel seiner Seele und für seine ruhige Tiefe. . . . Ich gestehe, daß mich die fertige Arbeit überrascht hat: ich hatte nicht geglaubt, daß man Augustin so stark kürzen und dabei doch seine Eigenart so voll zum Ausdruck bringen könne. Andere werden gewiß diesen Eindruck bestätigen. Somit haben wir nun einen deutschen Augustin. Ob man ihn Jedermann zur Lektüre empfehlen soll? Vielleicht nicht; die Starken werden den ‚Bekenntnissen‘ gefährlich werden und die ‚Bekenntnisse‘ den Weichmütigen. Aber wo nur immer ein Sinn ist für eine wunderbar lebendige Individualität, für die Sprache des Herzens und für die Geschichte unserer Religion, da wird dieses Büchlein mit Freude und Dank gelesen werden.“

Der Dienst der Frau

in den ersten Jahrhunderten der christl. Kirche.

Von

Lic. Leopold Zscharnack.

gr. 8. 4 Mk. 80 Pfg.

Dieser Beitrag zur Kulturgeschichte der ersten christl. Jahrhunderte, Adolf Harnack gewidmet, ist ohne jedes dogmatische Interesse und ohne Tendenz geschrieben, und fordert besondere Beachtung, da der hier behandelte geschichtliche Stoff sich mit einem grossen Probleme der Gegenwart berührt.

1902 sind erschienen:

Das Urchristentum. Von Prof. D. E. F. Georg Heinrich. Geh. Mk. 2.40, geb. Mk. 3.

„Ein zur Orientierung ganz vorzüglich sich eignendes Buch, das aus Vorträgen in e. Volkshochschulkursus entstanden ist, und gerade diese Art der Entstehung macht die Lektüre so anziehend. Keine trockene Wissenschaft trotz ausgedehnter Gelehrsamkeit, sondern lebendige, fesselnde Darstellung des Wirkens Jesu, der Urgemeinde, des paulinischen Heidenchristentums und der zweiten Generation der apostolischen Zeit wird geboten.“ (Hess. Kirchenblatt 1902, Nr. 24.)

Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus. Von Prof. D. Joh. Weiß. 1 Mk.

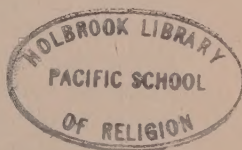
Der Christ und die Welt

nach Clemens von Alexandrien.

Ein noch unveraltetes Problem in altchristlicher
Beleuchtung

von

Lic. theol. **Wilhelm Wagner**
Pfarrer, Contra in Hessen.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1903.

76909

~~GM3~~

~~C6~~

~~XW3~~

BR

1720

C6

W34

1903

Einleitung.

Das Evangelium Jesu predigt nicht die Weltflucht. Es leitet nicht an, die Welt zu verachten, sondern sie als Mittel zum Aufbau des Reiches Gottes anzusehen und zu verwerten. Solche Schätzung und solcher Gebrauch der Welt ist freilich nicht leicht. Es gehört dazu eine Weite und Klarheit des religiös-sittlichen Denkens und eine Stärke des sittlichen Willens, die nicht jedermanns Sache sind. Einer großen Menge jener Christen, die sich nicht an die Welt verlierten wollen, wird die Weltverachtung und Weltflucht immer einleuchtender erscheinen und leichter ausführbar sein, als die Lehre und das Gebot des Evangeliums über die Welt.

Aus diesem allgemeinen Grunde und unter der Einwirkung besonderer zeitgeschichtlicher Verhältnisse und geistiger Mächte sehen wir in der Christenheit schon frühzeitig die Weltflucht als eine Forderung des Evangeliums verstehen und die Askese großen Anhang gewinnen. Zu der Zeit wenigstens, da der christliche Philosoph Titus Flavius Clemens an der Katechetenschule zu Alexandrien als Lehrer wirkte, blühte in der Christenheit schon längst die Askese in dem landläufigen, engeren Sinne der Abkehr von der Welt. Mannigfache Bestrebungen hatten sich schon geltend gemacht, dahin zielend, die Teilnahme des Christen an den Gütern der Natur und Kultur nicht bloß von jedem unerlaubten Übermaße frei zu halten, sondern auch mehr oder weniger radikal unter das uns erlaubt scheinende Maß herabzumindern.

Um hier von dem entsprechenden neutestamentlichen Materiale abzusehen, so bietet uns die sonstige altchristliche Literatur Zeugnisse genug dafür, daß Clemens bereits auf eine starke asketische Stimmung und vielfache Äußerungen derselben in kirchlichen und außerkirchlichen Kreisen zurückblicken konnte. Wir hören da die Welt

als eine Fremde bezeichnen, in der die Christen nur als Beisassen wohnen, und aus der sie sich hinwegsehnen nach der Heimat im Himmel¹⁾. Den Genuß von Speise und Trank finden wir eingeschränkt durch vorübergehendes Fasten und auch durch dauernde Enthaltung von gewissen Nahrungsmitteln. Man fastete, teils um die Wirkung des Gebetes zu verstärken — predigte doch auch der Verfasser des sogenannten 2. Clemensbriefes, das Fasten sei kräftiger als das Gebet — teils, um sich die Mittel zu verdienstlichen guten Werken zu verschaffen. Auch fastete man zweimal in der Woche die sogenannten Stationsfasten am Mittwoch und Freitage, wohl zum ernsten Gedächtnisse der Vorgänge der Leidenswoche. Die Montanisten zuerst besleißigten sich außerdem während der zwei letzten Wochen vor Ostern der Xerophagie, d. h. sie enthielten sich aller fetten und leckeren Speisen, sowie der Fleischkost²⁾. Was die dauernde Enthaltung von bestimmten Nahrungsmitteln angeht, so verwarfen unter anderen die Marcioniten nach philosophischen Mustern den Genuß von Fleisch und Wein; und andere häretische Enkratiten leugneten sogar, daß Jesus bei der Einnahme des Abendmahles Wein getrunken habe und feierten es mit Brot und Wasser³⁾. Die Ehe galt auch in kirchlichen Kreisen so sehr für minder vollkommen als die Ehelosigkeit, daß man sich genötigt fand, dem Hochmut der Ehelosen zuweilen einen Dämpfer aufzusetzen; von Marcion, Tatian und Kassian wurde sie als geradezu sündhaft verworfen⁴⁾. Den Reichtum endlich finden wir in dem Maße als heilshinderlich beargwöhnt, daß die Reichen nur nach tüchtiger Beschneidung ihres Besitzes und mit Hilfe der ihr schwaches Gebet an Wirkungskraft weit übertreffenden Fürbitte der von ihnen materiell unterstützten Armen Gott wohlgefällig sein sollen⁵⁾.

Wie dieser kurze Überblick zeigt, fand Clemens also in der Christenheit bereits mancherlei asketische Bestrebungen vor. Aber wie bestimmt er selbst das Verhältnis des Christen zur Welt? Will auch er die Teilnahme des Christen an den Gütern der Natur und Kultur unter das uns erlaubt scheinende Maß herabgemindert sehen? Ist er selbst ein Prediger der Askese? Diese Frage ist wohl einer eingehenderen Untersuchung wert. Berührt sie doch ein wichtiges Kapitel aus der Sittenlehre des ersten wissenschaftlichen Ethikers der christlichen Kirche, und erfährt sie doch von den verschiedenen Darstellern der clementinischen Ethik keine übereinstimmende Beantwortung. So hat Th. Ziegler, der für die asketischen Erschei-

nungen in der Geschichte der christlichen Ethik sonst nicht blind ist, von Clemens im allgemeinen den Eindruck, der Standpunkt dieses Alexandriners sei „ein durchaus weitherziger und toleranter“. Bonwetsch dagegen urteilt, Clemens vertrete eine wesentlich asketische Haltung, und seine „innerliche Asketik“ sei „nur in Worten milder als die des vormontanistischen Tertullian“. Während Winter es einen offenbaren Irrtum Neanders nennt, wenn dieser behaupte, Clemens sei von einer gewissen Überschätzung des Eölibats nicht frei gewesen, und ihm in diesem Stücke „die volle evangelische Erkenntnis“ zuschreibt, meint Gaf, selbst Clemens könne den Vorzug der Virginität vor der Ehe nicht leugnen. Auch läßt man Clemens in Sachen der Askese mit sich selbst in unlösbarem Widerspruche stehen. Nach Merk fordert er nämlich sich direkt widersprechend bald Mäßigung der Naturtriebe, bald deren völlige Unterdrückung, hier Metriopathie, dort Apathie *).

Mit Rücksicht auf diesen Stand der geschichtlichen Untersuchung und die wertvollen Dienste, welche die Vertiefung in die Anschauungen eines Mannes wie Clemens der Bildung und Klärung des eignen Urtheils leistet, dürfte eine nähere Beleuchtung und monographische Behandlung der Stellung unseres Kirchenlehrers zur Welt gerechtfertigt sein. Im folgenden soll sie versucht werden.

Kapitel 1.

Clemens als Verteidiger des weltoffenen Grundsatzes: „Es ist erlaubt, an allem teilzunehmen“.

Wenn man gewisse Grundgedanken und Grundsätze der Theologie des Clemens ins Auge faßt, oder auch von der Lesung gewisser Ausführungen in seinen Schriften herkommt, so möchte man urtheilen: Clemens hat und nimmt keine Veranlassung, Askese zu fordern, er beweist vielmehr eine unter den ernststen Christen seiner Zeit wohl seltene Weitherzigkeit und Aufgeschlossenheit für die „Güter der Erde“ und das „menschlich Schöne“. Läßt er es sich doch sogar

viel Eifer und Tinte kosten, um die weltabgewandte Haltung der Häretiker wie der Kirchenleute ausdrücklich ins Unrecht zu setzen.

Asketischer Abkehr von der Welt scheint schon jener oft ausgesprochene Grundgedanke der clementinischen Theologie nicht günstig zu sein, daß Gott der Schöpfer aller Dinge ist. Und zwar nicht ein bloß gerechter Untergott, wie Marcion wollte, sondern der eine wahre Gott, welcher gerecht und gütig zugleich ist ¹⁾. Vermittelt lehrt Clemens die Schöpfung, mehr nach dem Vorgange Philos als neutestamentlicher Stellen, durch Gottes Logos; weshalb auch dieser als der göttliche Anfang aller Dinge und Schöpfer bezeichnet und gesagt werden kann, der Logos habe die Welt und die „kleine Welt“, den Menschen, harmonisch gestaltet ²⁾. Und die Schöpfung Gottes, die Welt und alles, was in der Welt ist, ist sehr gut ³⁾.

Der Leib des Menschen, sein nächstes äußeres Gut, wird dieser Werthschätzung ausdrücklich mitunterstellt. Während nämlich Philo einmal den Leib des Menschen als böse von Natur von Gott gehaßt sein läßt und klagt, die Seele werde von der Last des Fleisches zur Erde hinabgebeugt und könne nicht aufschauen zu den himmlischen Vorgängen; urteilt Clemens: die denken nicht verständig, welche gegen die Körperbildung losziehen und den Leib schlecht machen. Sie berücksichtigen nicht die schon von Sokrates hervorgehobene Tatsache, daß der Mensch zum Anblick des Himmels mit aufrechter Haltung versehen ist, daß die Sinnesorgane zur Erkenntnis dienen und daß die einzelnen Glieder auf das Schöne und nicht für die Lust angelegt sind. Daher ist der Leib auch wert, die Gott vor allem teuere Seele aufzunehmen und ihr als Behausung zu dienen. Ja, er wird zufolge der Heiligung von Seele und Leib des heiligen Geistes gewürdigt und so durch das Heilswerk des Erlösers zu seiner Vollendung gebracht ⁴⁾. Wie in diesen Worten schon liegt, gilt der Leib unserem Alexandriner selbstverständlich weniger als die Seele. Die Seele ist ihm eingestandenermaßen der vorzüglichere Teil des Menschen und der Leib der geringere. Ein Knecht ist dieser verglichen mit jener ⁵⁾. Aber dieser Wertunterschied ist nur ein metaphysischer, kein ethischer. Fleisch und Geist stehen sich gegenüber, aber nicht als das sittlich Böse dem sittlich Guten. Denn, wie Clemens im Unterschied von den Gnostikern, die Natürliches und Sittliches vereinerleiten, weiter betont, ist weder die Seele von Natur gut noch der Leib von Natur böse. Von Natur gehören

sie vielmehr beide zu den sittlich unbestimmten Mittel dingen der Stoiker. Die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele ist eine solche aus verschiedenen, nicht aus feindlichen Bestandteilen. Denn wenn das Fleisch eine Feindin der Seele wäre, dann hätte der Herr sicher nicht auch den Körper so manches Kranken von Leiden geheilt⁶⁾. Vielmehr ist das Leben im Leibe die unumgängliche Voraussetzung für das sittlich gute und das ewige Leben, und kein Christ hat das Recht, das sich die Stoiker beileigten, freiwillig aus dem leiblichen Leben zu scheiden, oder auch nur bei einer Verfolgung sich zum Märtyrertode zu drängen. Ja, das Fleisch ist sogar bestimmt, mit der Unsterblichkeit geschmückt zu werden⁷⁾.

So sind denn die große Welt und die „kleine Welt“ als Gottes Schöpfung vollkommen: ein Grundgedanke des Clemens, der asketische Abkehr von der Natur und den kulturellen Leistungen des Menschen nicht zu befördern scheint. Und — was noch besonders beachtet werden will — diese günstige Beurteilung der geschaffenen Welt ist nicht etwa beschränkt auf die Zeit vor Adams Fall, sondern soll im Grunde genommen bis auf den heutigen Tag gelten. Clemens lehrt keinen sittlichen und physischen Ruin der Schöpfung Gottes als natürliche Folge des ersten Sündenfalles. Allerdings finden sich bei ihm einzelne Äußerungen, die vom Standpunkte der augustinischen Erbsündenlehre aus als Vorflänge derselben beurteilt werden könnten. So schildert er einmal, wo es ihm darauf ankommt, die unheilvolle Gewalt der Lust der noch heilvolleren Macht der Wohltat Christi gegenüberzustellen, den Fall des ersten Menschen als den Anfang der Sünden- und Todesknechtschaft der Menschheit. Doch ist aus der stark rhetorisch-poetisch gehaltenen Stelle nichts über die Art und Weise zu entnehmen, auf welche die Sünde des ersten Menschen zur Sünde der Menschheit geworden ist; ob auf die Weise, daß Adams Nachkommen jene Knechtschaft ererbt hätten, oder auf die, daß sie sich tatsächlich mit freiem Willen wie Adam hineinbegeben hätten, indem sie sich wie er von der Lust verführen ließen⁸⁾. Er redet auch wohl einmal von dem angeborenen Zunder der Schlechtigkeit und sagt, das Sündigen sei allen Menschen angeboren und gemeinsam⁹⁾, aber nach seinen sonstigen klaren Äußerungen kann das nur als ein starker Ausdruck der auch von den Stoikern beklagten tatsächlichen allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen gemeint sein. Wenn Clemens ferner auch einmal die Mühen des Lebens um der Übertretung der

ersten Menschen willen gekommen sein läßt, so würdigt er sie doch meist als wohlgemeinte Erziehungsmittel in der Hand des menschenfreundlichen Pädagogen ¹⁰⁾. Sieht man genauer zu, so zeigt sich Clemens mit seiner Beurteilung des adamitischen Sündenfalles nicht als Vorläufer Augustins, wohl aber des Pelagius.

Die Ansicht nämlich, daß der Mensch durch seine Geburt mit Sünde befleckt werde, weist Clemens weit zurück; schon als Gegner der Gnostiker, welche dieser Meinung waren. Davids bekanntes Wort Ps. 51, 7 schreibt wohl der empfangenden Mutter, aber nicht dem empfangenen Kinde Sünde zu. Und auch Hiobs Klage (14, 4f.): „Keiner ist rein von Schmutz, und wenn er auch erst einen Tag alt wäre“, darf nicht im Sinne einer Erbsündenlehre gepreßt werden. Wo hat denn das neugeborene Kindlein gesündigt? Oder wie wäre es unter Adams Fluch gefallen, wo es doch noch gar nichts getan hat? Es ist nur ein starker Ausdruck der Demut Hiobs. Adams Sünde wirkt nur als böses Vorbild nach, und von „Gottlosigkeit“ kann bei einem neugeborenen Kinde höchstens in dem harmlosen Sinne die Rede sein, daß es zunächst von Gott noch nichts weiß ¹¹⁾. Nein, wie das Hiobwort (1, 21) „Ich bin nackt von meiner Mutter Leibe gekommen“ lehrt, wird der Mensch ohne Sünde geboren. Von Natur ist er voreingenommen gegen die Zustimmung zur Lüge und für den Glauben an die Wahrheit. Er hat ein natürliches Wohlwollen. Und dieser guten Naturanlage kann der Mensch vermitteltst seines freien Willens folgen, wie das Beispiel so manches Gerechten beweist ¹²⁾. Und ebensowenig wie Adams Fall eine sittliche Degeneration seiner Nachkommen zur natürlichen Folge gehabt hat, hat er deren leiblichen Tod verschuldet, welcher ja eine reine Naturnotwendigkeit ist ¹³⁾. Von einem Ruin der ursprünglichen Natur des Menschen weiß Clemens also nichts zu sagen: eine bessere und harmonischere Einrichtung als die nun einmal angeordnete könnte Gott den Menschen nicht geben ¹⁴⁾.

Kann somit der Fall Adams bei der Beurteilung der menschlichen Natur außer Betracht bleiben, so bei der Beurteilung der übrigen Natur erst recht. Die ganze Schöpfungswelt betrachtet Gott bis heute als sein Eigentum. Ja, er sieht seine Lust an seiner Schöpfung. Und was Gott einst erschaffen hat, das will er auch erhalten. Er bejaht das Dasein alles Bestehenden. Täte ers nicht, so verlöre es sofort die Existenzfähigkeit. Und Gott lenkt auch alles Naturgeschehen, mag er dies sein Wirken auch verhüllen in den

Kräften der Natur. Mit einem Worte: die Natur gilt dem Clemens heute noch für so gut, als sie jemals war; was am deutlichsten daraus erhellt, daß er sie mit den Stoikern als die Norm des sittlichen Lebens gar oft bezeichnet ¹⁵⁾.

Und wie die Natur, so ist auch die Kultur, die Gesamtheit der Hervorbringungen des Menschengesistes, nicht ohne Gott. Denn unbeschadet seiner Willensfreiheit ist auch der Mensch ein Werkzeug in Gottes Hand. Was der Mensch Wertvolles leistet, verdankt er im Grunde doch Gott, der sogar die Sünde zu gutem Ende zu lenken weiß ¹⁶⁾.

Um es noch einmal zu sagen: Grundgedanken so optimistischer Art, wie die eben ausgeführten, scheinen nicht zu asketischer Abkehr von der Welt, sondern eher zu weitherziger Aufgeschlossenheit für sie und ihre natürlichen und kulturellen Güter zu führen. Und in der Tat entwickelt Clemens denn auch Grundsätze für die Teilnahme des Christen an der Welt, die mit jenen Grundgedanken trefflich harmonieren. So vertritt er durch sein eignes Verhalten zunächst den Grundsatz, daß der Christ sich alles Schönen in der Welt von Herzen freuen darf. Clemens hat die „schöne Welt“, die er nach Philo als Theater und große Rennbahn feiert ¹⁷⁾, mit offenen Augen und lebendigem Wohlgefühl betrachtet, wobei sich sein Naturinteresse, wie das der Antike überhaupt, auf das Anmutige und Heitere beschränkt. Er lobt es sich, zur Frühlingszeit auf den taubligenden Wiesen mit ihren zarten, in allen Farben prangenden Blumen zu weilen und da den frischen, reinen Duft wie die Bienen zu genießen. Mit Vergnügen muß er es mitangesehen haben, wie Pferde und Vögel aus dem jungen Wiesengras aufspringen und auffliegen, voll Stolz auf ihre eigentümliche Zierde: die Mähne und den bunten Federschmuck. Sein feines Naturgefühl spricht sich auch in der Bemerkung aus, daß jugendlich-zarte, hilfsbedürftige Wesen ein besonders freundlicher Anblick seien. Sinnig hat er beobachtet, wie liebevoll das Pferd auf sein Füllen, die Kuh auf ihr Kälbchen und der Mensch auf sein Kindlein blickt ¹⁸⁾.

Der Mensch vor allem wird von Clemens hoch bewundert. Er preist ihn als Gottes schönstes Geschöpf und Besitztum, als schönes Instrument und himmlische Pflanze, als ein von Natur hohes und stolzes, auf das Schöne gerichtetes Wesen ¹⁹⁾. Ist der Mensch doch auch schon nach seiner Schöpfungsanlage Gottes Bild. Dies besteht zunächst in der vernunftbegabten Seele, ist also eine

Eigentlichkeit des „unsichtbaren Menschen“; es findet seinen Widerschein aber auch in der menschlichen Körpergestalt, denn der sichtbare Mensch ist wieder das Bild des unsichtbaren ²⁰⁾. Daher zollt Clemens auch der leiblichen Schönheit des Menschen seine Anerkennung. Sie hat ihr Urbild an Gottes Schönheit, und ihre keusche Betrachtung lenkt den Sinn auf den Schöpfer und das wahrhaft Schöne ²¹⁾. Sie will deshalb aber auch als etwas Hehres behütet und nicht entweiht werden, was die Knabenschänder tun an dem blühenden Jüngling, und was Alexander vorhatte, als er mit dem Ammonshorne dargestellt zu werden verlangte ²²⁾. Ebenmaß der Glieder und gesunde Farbe machen ihm die Schönheit des Menschen aus. Als die Blüte der männlichen Schönheit insbesondere preist er den Bart mit Worten der Odyssee und des Psalters. Die Frauen ihrerseits dürfen auf ihr langes Haupthaar stolz sein. Clemens läßt die unästhetische Bemerkung fallen, es gebe in seiner Zeit viele schöne Frauen, lieblicher als Leda und blühender als Semele ²³⁾.

Daß es unserem Kirchenlehrer neben dem Gefühl für das Schöne in der Natur auch nicht an dem Sinne für das Kunstschöne gemangelt hat, habe ich an anderer Stelle dargetan ²⁴⁾. Doch tritt er nicht nur den Grundsatz, daß der Christ sich alles Schönen freuen dürfe, sondern auch den umfassenderen, daß alles Wertvolle in der Welt für ihn da sei. Hat Gott doch auch aus lauter Güte und, wie schon Sokrates und die Stoiker lehrten, um des Menschen willen alles geschaffen ²⁵⁾. Für den Menschen sind geschaffen die Werke am Himmel und die Elemente auf Erden; die Blumen der Wiese, das Getreide des Feldes und die Wolle der Schafe ²⁶⁾. Und der fromme Mensch insbesondere braucht sich von diesen Gütern der Schöpfung nicht etwa fern zu halten. Nein, ihm gehören sie noch mehr als den anderen Menschen. Ihm als dem Freunde Gottes gehört nach dem Rechte der Freundschaft alles, was Gott gehört ²⁷⁾. Und weil nur dem guten Menschen die Gottesgaben zum rechten Segen werden, so kann es schlechtweg heißen, daß sie für die guten Menschen geschaffen seien. Spricht doch auch Salomo: dem Gläubigen gehört die ganze Welt mit ihren Schätzen, dem Ungläubigen kein Heller ²⁸⁾. Daher kann Clemens denn auch die Aussicht auf zu erlangende irdische Güter als einen Beweggrund zur Annahme des christlichen Glaubens ins Feld führen, gestützt auf Jesajas 1, 19. „Mein ist die ganze Erde“, läßt er Gott sagen,

„sie ist aber auch dein, wenn Du Gott annimmst“ ²⁹⁾. Zu einer solchen Betrachtungsweise paßt es, wenn Clemens mit Paulus prinzipiell die Losung ausgibt: „Es ist erlaubt, an allem teilzunehmen“ ³⁰⁾.

Und diese grundsätzliche Weitherzigkeit gegenüber den Gütern des Erdenlebens bewahrt und bewährt Clemens auch in manchen Einzelausführungen und setzt sich auf diese Weise zu allerlei weltflüchtigem Wesen unter seinen christlichen Zeitgenossen in ausgesprochenen Gegensatz. Um mit geringeren Dingen der täglichen Lebenshaltung in Essen, Trinken und Erholung zu beginnen, so hörten wir eingangs, daß Clemens asketische Einschränkung der Teilnahme der Christen an Speise und Trank bereits vorfand, durch hochgeschätztes Fasten auch in den kirchlichen und durch grundsätzliche Verwerfung von Fleisch und Wein in häretischen Kreisen. Unser Kirchenlehrer sagt auf diesem Gebiete manch' freisinniges Wort. Das Fasten als kirchlich angenommenen Brauch verwirft er freilich nicht. Aber er schätzt es im allgemeinen nicht als Speiseenthaltung, sondern als Sinnbild sittlichen Tuns und Lassens. Mit Jesajas 58, 4—7 spricht er der äußeren Kasteiung den Wert ab und setzt den Wert des Fastens darein, daß es sinnbildlich auf Werke der Gerechtigkeit und Liebe hinweist. Besonders deutet es an, daß man sich von allem Bösen in Gedanken, Worten und Werken zu enthalten hat. Die Stationsfasten am Mittwoch und Freitage als den Tagen des Hermes und der Aphrodite, haben so den tieferen Sinn, daß man sich sein ganzes Leben hindurch von Geld- und Lustliebe rein halten soll. Dieser tiefere Sinn des Fastens ist unserem Alexandriner so sehr die Hauptsache und in Fleisch und Blut übergegangen, daß er das Zeitwort „Fasten“ ohne weiteres in der übertragenen sittlichen Bedeutung verwendet ³¹⁾.

So urteilt Clemens über den kirchlichen Brauch des Fastens als zeitweiliger Speiseenthaltung recht nüchtern. Er würde es, möchte man denken, schwerlich erfunden haben, wenn er es nicht vorgefunden hätte. Durch den prinzipiellen Vegetarismus ferner und Antialkoholismus der Häretiker läßt er sich zu ebenso prinzipieller Inshutznahme des Fleisch- und Weingenusses reizen. Solchen asketischen Forderungen gegenüber betont er die freien Grundsätze des neuen Testaments, wonach der natürliche Nahrungsgebrauch sittlich gleichgiltig ist; wie das Jesuswort Matth. 15, 11: „Nicht was in den Mund hineingeht, macht den Menschen gemein, sondern was

auss dem Munde hervorgeht", und die entsprechenden Worte des Paulus 1. Cor. 8, 8 und Röm. 14, 17, das letztere in der erweiterten Fassung: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken“ und fürwahr auch nicht Enthaltung von Fleisch und Wein ³²). Wer sich dieser Nahrungsmittel grundsätzlich enthält, leistet nichts Größeres als die den Dämonen dienenden Magier und die heidnischen Brahmanen; ja, sofern er es aus Haß gegen das Fleisch tut, d. h. in marcionitischer Verachtung der Schöpfungswelt, übt er eine gottlose Enthaltbarkeit. Ein solcher erhebt sich auch über die biblischen Frommen, welche Fleisch und Wein genossen haben, und gehört zu den Irregeistern, von denen 1. Tim. 4, 1—4 die Rede ist ³³).

Der Fleischgenuß ist den Christen also nicht zu verbieten; ja, auch nicht nach Weise der jüdischen Speisegesetze zu schmälern. Indem das Gesetz übrigens den Juden das Fleisch vieler Tiere verbot, wollte es nicht jene Tiere als an sich unrein verdächtigen, sondern wollte einerseits die Juden durch solche Einschränkung zur Mäßigkeit erziehen, andererseits sie vor der Gefinnung allegorisch warnen, welche durch die verbotenen Tiere versinnbildlicht wird: vor der Lüsterheit des Schweines, der Raubgier des Adlers, dem Zug nach unten der schuppenlosen Fische. Jedenfalls sind diese Speiseverbote für die Christen nicht mehr verbindlich, wie jene Vision des Petrus Apg. 10, 10—15 zeigt; für sie gilt vielmehr das Wort (Gen. 9, 3): „Alles soll euch zur Speise dienen“ ³⁴).

Vom Wein gilt im Prinzip dasselbe. Clemens widmet ihm sogar lobende Worte. Er ist heilsam für den Leib und „als Freude für Seele und Herz von Anfang an geschaffen“. Vorzüglich ist seine Wirkung auf Magen und Gemüt, als Medizin und Erheitzungsmittel. Besonders gerechtfertigt ist es, in der kühleren Tages-, Jahres- und Lebenszeit mit einem Gläschen Weine einzuhelzen ³⁵).

Nach dem Gesagten nimmt Clemens zu der von ihm in der Christenheit vorgefundenen Askese der Nahrungsmittel eine innerlich freie und zum Teil eine ausgesprochen gegnerische Stellung ein. Und dem lassen sich noch andere Proben von Weitherzigkeit auf diesem Gebiete zugesellen. Clemens gestattet seinen Christen nämlich neben den Liebesmahlen mit ihrem spezifisch religiös-sittlichen Zwecke auch das gesellige Tafeln mit dem Zwecke der Erholung und Erheiternng, wofür er ja auch nach seiner kasuistischen Weise eine Reihe von Anstandsregeln gibt. Selbst die Einladung eines Nicht-Christen braucht man nicht abzuschlagen. Die älteren Männer dürfen

da bei ihrem Glase Wein etwas heiter sein. Man mag auch beim Harfenton den überspannten Ernst lockern³⁶⁾. Im Gebiete heiteren Scherzens könnte unser Kirchenlehrer bei solchen Gelegenheiten mit dem eignen guten Beispiele vorangegangen sein. Läßt er seinen schlagenden Witz doch auch inmitten seiner ernstern Auseinandersetzungen sprühen. Er hat sein Vergnügen am Wortwitz, indem er den Griechen spöttisch entgegenhält: Von Halbgöttern redet ihr, wie man ja auch von Halbeseln spricht. Er beliebt sprichwörtliche, drastische Vergleiche. So scheint ihm ein Schlemmer nichts als ein Rinnbacken zu sein, und den Schwägern geht es nach ihm wie den alten Schuhen: alles andere kaput, nur die Zunge unverwüstlich. Mit Vorliebe bedient er sich der Ironie gegen die griechische Mythologie: „Viel Glück den Karern, weil sie dem Ares die Hunde opfern. Die Skythen dürfen ja nicht ablassen, ihm die Esel darzubringen!“³⁷⁾.

Wie Clemens somit frei genug denkt, um den Christen die ehrbare Heiterkeit einer Tafelrunde zu erlauben, so gestattet er auch diese und jene andere Kurzweil. Zwar will er nichts wissen vom Tanzen, Besuch des Theaters und der Rennbahn. Fühlten sich doch von diesen Vergnügungen mit ihrer damaligen Unzüchtigkeit und Grausamkeit nicht bloß Christen abgestoßen³⁸⁾. Aber während Tertullian die Ringkunst teuflisch nennt, empfiehlt Clemens den Männern und besonders den Jünglingen den Besuch der Ringschule im Interesse körperlicher und geistiger Gesundheit, desgleichen das Fangballspielen. Auch Fische zu fangen wie Petrus vormals, kann ein einwandfreier Zeitvertreib sein³⁹⁾.

Um Dinge von größerer Bedeutung handelt es sich, wenn wir nun weiter darauf achten, wie Clemens seinen Grundsatz: „Es ist erlaubt, an allem teilzunehmen“ anwendet auf das Leben in Ehe und Familie, in Beruf und Staat, sowie auf das Besitzen und Verwenden von Geld und Gut.

Das Leben in der Ehe wird von Clemens mit Wärme verteidigt. Das ganze dritte Buch seiner Stromata ist eine Apologie der Ehe. Es galt nämlich damals, die Ehe in Schutz zu nehmen zunächst gegen Angriffe auf ihre natürliche Seite. Denn wie es Gnostiker gab, gleichgiltig gegen alle sittlichen Gesetze und zügellosem Libertinismus huldigend, so gab es auch solche, die eine überspannte Enthaltksamkeit einführten und insbesondere auch die Ehe verwarfen. Diese letzteren begründeten ihre ablehnende Haltung zur

Ehe unter zwei Gesichtspunkten. Tatian und Kastian stellten den Gedanken in den Vordergrund, das geschlechtliche Leben sei an sich sündhaft; Marcions Anhänger legten den Nachdruck darauf, man dürfe diese böse und leidvolle Welt des untergeordneten Schöpfergottes nicht auf dem Wege der Geburten ausbauen helfen. Beiden Gedankenreihen, die sich gegenseitig nicht ausschließen, tritt Clemens eifrig entgegen ⁴⁰⁾.

Die geschlechtliche Naturausstattung des Menschen ist nicht sündig-unrein. Die Behauptung einiger unbedeutender Nichtsnutze, nur der Oberkörper sei göttlicher Schöpfung, der Unterkörper sei von einer niedrigeren Macht gestaltet, widerlegt Christi Wort Lc. 11, 40, ein und derselbe Gott habe den äußeren und den inneren, also den ganzen Menschen gemacht. Gott hat sich der Schöpfung auch der Geburtsteile nicht geschämt. Sie sind daher nur der Scham, nicht der Schande gewürdigt. Weshalb es denn auch durchaus nicht unanständig sei, zum Nutzen der Hörer derartige Fragen zu besprechen, wie Clemens mit antiker Unbefangenheit tut ⁴¹⁾.

Ebenso wenig wie jene Glieder ist ihre naturgemäße Wirksamkeit innerhalb der Ehe etwas Unreines, was unser Philosoph apagogisch zu beweisen sucht. Wenn nämlich die Zertrenner der Ehe so etwas behaupten, dann müssen sie sich selbst für unrein erklären, wo sie doch auch ihre Existenz aus jener angeblich unreinen Quelle bezogen haben. Halten sie die Ehe aber etwa für speziell unter ihrer Christenwürde, indem sie vorgeblich schon den Auferstehungszustand erlangt haben, in welchem ja nach des Herrn Worten (Matth. 22, 30) das Freien und Sichfreientlassen aufhört, dann sollen sie doch auch nicht mehr essen und trinken, was nach des Apostels Lehre mit der Auferstehung auch beseitigt werden soll. Ja, zu gotteslästerlichen Folgerungen werden diese Leute gedrängt, sofern sie ihren Irrtum dahin aussprechen, die ersten Menschen hätten nicht ihrer Natur zufolge die eheliche Gemeinschaft unterhalten, sondern die Schlange habe Adam erst auf Grund des Beispiels der unvernünftigen Tiere dazu verführt. Das schließt eine Lästerung der Schöpfung in sich, die dann die Menschen unvollkommener angelegt hätte als die Natur der Tiere, deren Vorbild die ersten Menschen Gottes gefolgt wären ⁴²⁾.

Die Häretiker glaubten aber für ihre Unreinerklärung des ehelichen Lebens ganz klare Schriftbeweise zu haben. Das nötigt den Clemens, jenen auch vom Standpunkte des kirchlichen Schriftgelehrten

aus die Stirn zu bieten. Was sie aus der Bibel gegen die Reinheit der Ehe vorbringen, beruht auf Mißverständnis. Die Waschung z. B., welche das Gesetz (Lev. 15, 18) nach dem ehelichen Verkehre vorschrieb, deutet nicht auf Abscheu vor der Erzeugung des Menschen, sondern ist eine Weissagung auf die Wiedergeburt in der Taufe⁴³). Mit seinem bekannten Worte Matth. 19, 11 f. ferner will der Herr der Ehe keinen Makel anheften und nicht von der Ehe überhaupt zurückhalten. Damit will er nur davor warnen, daß man sich nach der Scheidung von einer wegen Ehebruchs verurteilten Frau mit einer anderen wieder verheirate⁴⁴). Und wie dieses Wort, so beweist auch die eigne Ehelosigkeit des Herrn nichts zugunsten der Häretiker, welche sich mit ihrer Eheverachtung als die einzig ächten Nachfolger Jesu brüsteten. Gewiß, der Herr lebte ehelos. Aber nicht, weil ihm die Ehe unrein erschienen wäre, sondern — wie Clemens mit bemerkenswerter Unbefangenheit ausführt — aus ganz andersartigen Gründen: erstens nämlich hatte er seine Braut an der Kirche, und zweitens war er kein gewöhnlicher Mensch, so daß er eine Gehilfin nach dem Fleische bedurft hätte, und brauchte keine Kinder zu erzeugen, weil er ewig dauert und nun einmal der einzige Sohn Gottes ist und sein soll. Und wenn endlich Paulus 2. Cor. 6, 17 sagt: „Geht aus ihrer Mitte und sondert euch von ihnen ab und rührt nichts Unreines an“, so ruft er keineswegs zur Absonderung von den Verheirateten auf, sondern von den noch in Unzucht lebenden Heiden und — von den Häretikern als unreinen und gottlosen Menschen, denn weder die Libertiner noch die Ehefeinde darunter gehören zur Zahl der Erlösten⁴⁵).

Die Schrift spricht also nicht gegen die Reinheit des Ehelebens, wohl aber für sie. So wird Gen. 4, 25 der eheliche Verkehr mit dem höchst ehrenvollen Namen „Erkenntnis“ benannt und gesagt, Gott der Allmächtige habe der Eva Samen erweckt. Heilig ist die Ehe, ist sie doch dem heiligen Gesetze gemäß und eine Stiftung Gottes. Der Herr hat sich ausdrücklich zu dieser göttlichen Stiftung bekannt in den Worten: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden“. Und sein Apostel, wie er überhaupt für die natürliche Seite der Ehe eintritt, wendet dies Geheimnis sogar auf Christus und die Kirche an⁴⁶). Genügen einem aber diese Bibelsprüche noch nicht, so kann er die Reinheit des Ehestandes an biblischen Beispielen erkennen. Während nämlich die überspannt Enthalt samen in einem Zuge marschieren mit den Athleten, den

persischen Magiern, den Gymnosophisten und Sarmanen der Inder, stehn die Eheleute anseiten der biblischen Frommen. Die alttestamentlichen Gerechten haben Kinder erzeugt, nicht anders die Apostel Petrus und Philippus, von denen letzterer auch wieder seine Töchter an den Mann gebracht hat. Und auch Paulus kommt einmal auf seine Gattin zu sprechen ⁴⁷⁾.

Wie bereits bemerkt, wurde nun aber die Naturseite der Ehe nicht bloß von Tatian und Kassian angefochten, unter dem Gesichtspunkte, daß das geschlechtliche Leben an und für sich sündig-unrein sei, sondern auch von den Marcioniten unter dem anderen, daß die Eheleute durch die Kinderzeugung nur die böse und leidvolle Welt des untergeordneten Schöpfergottes ausbauen hülfsen. Sie wollten keine Geburt veranlassen, weil das Geborenwerden als Eintritt der Seele in die böse Sinnenwelt böse sei, und wollten dieser Welt des Todes keine Unglücksfinder zuführen. Auch diese Gedankengänge sucht Clemens zu zerstören. Zuvörderst läßt er die ihnen zugrunde liegende Unterscheidung zwischen dem Gott der Schöpfung und des Gesetzes, der die Ehe eingefügt hat, von dem Gott des Evangeliums und Vater Christi nicht gelten, sondern betont Gottes Einheit. Ist aber der Gott des alten und des neuen Testaments ein und derselbe, so fällt die häretische Behauptung hin, daß die Eheleute im Dienste des vom Gott des neuen Testaments verschiedenen Welt-schöpfers wirkten, und daß nur dieser mit ihnen sei ⁴⁸⁾; sowie die andere, die Ehe sei nur alttestamentlich und eine Erfindung des Gesetzes. Vielmehr ist der eine Gott dann auch mit denen, die Eheleute und Eltern sind, und was der Vater im Gesetz angeordnet hat, bewahrt der Sohn im Evangelium ⁴⁹⁾. Es fällt dann weiter der ganze Pessimismus der Häretiker hin, als ob die Welt böse sei, und das Geborenwerden Sünde und Unglück bedeute. Diese Weltanschauung haben die Häretiker übrigens den griechischen Philosophen und besonders dem Plato entlehnt; wobei sie den letzteren noch mißverstanden haben. Denn nach Plato ist die Geburt nicht ihrer Natur nach böse, sondern nur weil die Seele zur Zeit ihrer Präexistenz von der Wahrheit abgefallen sei ⁵⁰⁾.

Mit jenem Pessimismus fällt dann endlich auch die Scheu vor Ehe und Kinderzeugung hin und die Meinung, Christus sei gegen die Fortdauer von Zeugung und Geburt gewesen. Für diese Meinung beriefen sich die Häretiker auf Worte Jesu im Aegypterevangelium. In einem derselben gibt der Herr der Salome auf

ihre Frage, wie lange der Tod Macht haben werde, die Antwort: „Solange ihr Weiber gebärt“. Und in einem anderen spricht er: „Ich bin gekommen, die Werke des Weibes zu zerstören“. Während die Ehefeinde nun aus dem ersten Ausspruche folgerten, der Christ dürfe dem Tode durch Kinderzeugung keine Nahrung mehr verschaffen, und aus dem letzteren, Jesus habe Geburt und Sterben des Leibes beseitigen wollen, weist Clemens darauf hin, in jenem Worte habe der Herr nur die natürliche Aufeinanderfolge von Geburt und Tod ausgesprochen, und in diesem bezeichne er es als seine Aufgabe, die Werke der Begierde, des weiblichen Triebes im Menschen, zu zerstören, nämlich die Erzeugung von allerhand Sünden und den Tod der Seele ⁵¹). Und wie die angeführten Worte Jesu aus dem Agypterevangelium nicht gegen die Fortpflanzung durch die Ehe gerichtet sind, so beweisen die „vier überlieferten Evangelien“, daß Jesus vielmehr dafür war. Sein Wort Lc. 17, 26—28, zusammengenommen mit Lc. 18, 8, zeigt, daß er die Ehe in der Christenheit bis zu seiner Wiederkunft vorausgesetzt hat; und deshalb hat er die Zeit seiner Wiederkunft nicht bestimmt (Apg. 1, 7), damit die Welt auf dem Wege der Geburten ruhig ihren Fortbestand behalte ⁵²).

Nicht genug aber, daß Clemens die Angriffe auf die Eheleute als Eltern abwehrt, geht er dazu über, die, welche sich der Elternschaft ohne rechten Grund entziehen, scharf zu tadeln, und statt dessen die, welche sie übernehmen, hoch zu loben ⁵³). Schon die heidnischen Gesetzgeber erlauben nicht, daß die höchsten Ämter in den Händen unverheirateter Männer seien. Lykurg und der edle Plato setzen für solche Leute auch eine besondere Steuer fest, weil sie Männermangel herbeiführen und die Staaten und die aus diesen sich zusammensetzende Welt ruinieren. So etwas ist auch eine gottlose Handlungsweise, und die Verwerfung von Kindern gehört zu den größten Schlechtigkeiten ⁵⁴). Umgekehrt verdienen die Eltern alles Lob. Viel besser wie der Säemann auf dem Felde ist der, welcher einen beseelten Acker bestellt. Der sorgt nämlich für die Fortdauer des Ales und pflanzt um Gottes willen. Denn Gott hat gesagt: „Mehret euch!“ und dem ist zu gehorchen. Und der Mensch wird zu einem Bilde Gottes, sofern er zur Geburt eines Menschen mithilft. Beteiligt er sich dabei doch an einem göttlichen Werke, der Schöpfung. Es ist also durchaus zu heiraten sowohl des Vaterlandes, als der Kinderfolge, als der Vollendung der Welt wegen,

soweit die von uns Menschen abhängt. Beklagen doch auch die Dichter eine kinderlose als eine halbe Ehe, während sie die mit Kinderblüten reich gesegnete glücklich preisen ⁵⁵⁾.

Die Angriffe also, welche aus dem häretischen Lager gegen die Naturseite der Ehe gerichtet wurden, haben auf Clemens keine andere Wirkung gehabt, als daß er diese Seite der Ehe entschieden verteidigt, ja sogar, die Bibel mit griechischer Philosophie verbündend, warm empfiehlt. Die Ehe hat ihm aber ferner auch noch eine sittliche Seite. Mit Musonius stellt er neben den Naturzweck der Ehe, als den ersten, den sittlichen Zweck, daß sich die Eheleute im irdischen Leben liebevoll unterstützen sollen; ja, er erwartet von ihr sogar eine Förderung der Gatten im christlichen Wandel und Glauben ⁵⁶⁾.

Diese Werthschätzung der Ehe als einer sittlich und religiös fördernden Größe hatte Clemens gegen griechische Philosophen und gegen Christen zu behaupten. Demokrit wollte von Ehe und Kinderzeugung nichts wissen wegen der vielen daraus entstehenden Unannehmlichkeiten und Ablenkungen von den wichtigeren Dingen. Ihm stimmte Epikur bei und sovielen das Gute in die Lust und Beschwerdelosigkeit und die Leidlosigkeit setzten. Nach den Stoikern war die Ehe sittlich gleichgiltig ⁵⁷⁾. Auch unter den Christen waren viele von jener Hochschätzung der Ehe weit entfernt. Die Basilidianer verstanden das Jesuwort Matth. 19, 11f. dahin, es empfehle sich, ehelos zu bleiben, weil man sich in der Ehe zuviel mit der Beschaffung des Lebensunterhaltes abgeben müsse und somit nicht genug an das ewige Reich denken könne. Kirchliche Christen hegten dieses selbe Bedenken, sich wohl besonders auf 1. Kor. 7, 34 berufend ⁵⁸⁾.

Clemens sucht diese Befürchtungen zu widerlegen. Bei den griechischen Philosophen entstammen sie ihm nur dem Egoismus, der für seine Bequemlichkeit besorgt ist. Das ist aber unmännlich und schwach. In einer Komödie des Menander sagt einer von der Ehe: „Die Sache mag ich nicht“; und bekommt darauf die treffende Antwort: „Du siehst sie verkehrt an. Du siehst nur die Schattenseite, aber nicht auch die Lichtseite daran“ ⁵⁹⁾. Und dem christlichen Bedenken ist zu entgegnen, daß sich die ehelichen und die religiösen Pflichten gar nicht ausschließen. Wie? Ist es denn nicht möglich, daß auch die dem Weibe in gottwohlgefälliger Art Gefallenden Gotte danken? Steht es nicht auch dem Verheirateten frei, im Bunde mit seinem Ehegespons für die Dinge des Herrn zu sorgen?

Wie die Unverheiratete die Dinge des Herrn besorgt, damit sie heilig sei an Leib und Geist, so besorgt auch die Verheiratete die Dinge ihres Mannes und des Herrn im Herrn, damit sie heilig sei an Leib und Geist. Denn beide sind heilig im Herrn, die eine als Frau, die andere als Jungfrau ⁶⁰⁾.

Mein, die Ehe braucht das sittliche und religiöse Leben nicht zu stören, sondern kann und soll es vielmehr günstig beeinflussen. Zugrunde liegt dieser idealen Auffassung der Gedanke, daß das weibliche Geschlecht zu derselben Tugend und Religiosität wie das männliche bestimmt ist, eine Überzeugung, welche unser Kirchenlehrer mit Musonius und Epiktet bezw. dem neuen Testamente teilt ⁶¹⁾. Es ist dafür aber auch von Bedeutung, daß die Gattin nach richtigen Grundsätzen gewählt wird. Nicht Reichtum und Schönheit darf dabei das Bestimmende sein, sondern die Tugend. Auch normales Alter, Übereinstimmung der Charaktere und frei von Herzen kommende Liebe sind zu einer rechten Ehe erforderlich ⁶²⁾.

Den sittlichen Inhalt des Eheverhältnisses, die wechselseitige Liebe und ihre Erweisungen, versteht Clemens anziehend zu schildern. Er wiederholt das Apostelwort, daß die Ehegatten einander lieben sollen wie die eignen Leiber. In der rechten Ehe wohnt Einmütigkeit und Eintracht. Der Mann überläßt seiner Frau vertrauensvoll den Haushalt und behandelt sie nicht unehrenhaft. Die Frau sucht den Mann an sich zu fesseln weniger durch Ausschmückung ihres Äußeren, als vielmehr durch das unwiderstehliche und unschuldige Zaubermittel keuscher Liebe zu ihm, sie ordnet sich ihm still unter, eingedenk der Mahnung des Apostels, und widmet ihm treue Pflege in den Tagen der Krankheit und des Alters. Die körperlichen Krankheiten, meint Clemens, erweisen die Notwendigkeit der Ehe besonders deutlich. Denn die Ehefrau übertrifft die übrigen Hausgenossen und die Freunde durch treue Fürsorge und unermüdliches Ausdauern in der Pflege. Sie setzt vor allen anderen ihre Ehre darein, sich durch Mitgefühl auszuzeichnen und ihrem Manne Gesellschaft zu leisten und ist wirklich, wie die Schrift sagt, eine notwendige Gehilfin ⁶³⁾.

Und noch mehr: Ehegatten sollen einander auch im christlichen Wandel und Glauben etwas wert sein. Ein rechter Ehemann erlaubt seiner Frau nicht, den äußeren Menschen zu schmücken, sondern den inneren. Und eine vernünftige Ehefrau wird ihren der Üppigkeit zugeneigten Mann still und sanft zur Einfachheit zu führen

suchen. Und lebt sie etwa in gemischter Ehe mit einem Nichtchristen, so wird sie 1. Pt. 3, 1—4 bedenkend ihren Mann zum Glauben zu bringen trachten. Zuerst wird sie darauf aus sein, ihren Mann dafür zu gewinnen, daß er mit ihr gemeinsam den Weg zur Glückseligkeit wandelt. Gelingt ihr das nicht, so hat sie allein zur Tugend zu eilen, in allen Stücken ihrem Manne gehorchend und nie was gegen seinen Willen tuend, es müßte sich denn um Tugend und Heil handeln ⁶⁴). Eine christlich geführte Ehe aber ist heilig, atmet reine Wonnen und findet in jener Welt ihren Lohn ⁶⁵).

Die Ehe, das Verhältnis zwischen Gatte und Gattin, erweitert sich nun aber zur Familie, für welche außerdem die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Bruder und Schwester, zwischen Herrschaft und Gefinde charakteristisch sind. Wie nach dem Vorigen nicht anders zu erwarten ist, widmet Clemens auch dem Familienleben Worte warmer Sympathie. Auch hier mußte er zunächst dem Mißverständnisse gewisser Jesuſsworte wehren, welche zum Verlassen, ja Haſſen der Blutsverwandten aufzufordern schienen. Dazu sagt Clemens: Das Wort bei Mc. 10, 29 darf uns ebenso wenig verwirren als das noch härter klingende Lc. 14, 26. Denn nicht Haß und Trennung von den Liebsten führt der Gott des Friedens ein, der ja sogar die Feinde lieben heißt. Die Marcusstelle gilt nur für den besonderen Fall, daß einer einen gottlosen Vater, oder Sohn, oder Bruder hat, der ihm zum Hindernis für den Glauben und das Leben dort oben gereicht. Nur mit einem solchen soll man nicht verkehren und eines Sinnes sein, sondern da soll man die fleischliche „Freundschaft“ wegen der geistlichen Feindschaft auflösen. Die Lucasstelle ferner ist allegorisch zu deuten und gewinnt dann den harmlosen Sinn: Laß dich nicht fortreißen von unvernünftigen Trieben und schließe dich den staatlichen Sitten nicht an ⁶⁶).

Schriftwidrig ist das Familienleben ſonach nicht, vielmehr wird es durch Stellen wie die christliche Hausstafel im Kolosserbriefe sanktioniert. Wie schön auch ein rechtes Familienleben! Die Liebe zu den Hausgenossen ist doch die innigste. Die Eltern lieben ihre Kinder über alles andere. Die Kinder sollen ihre Eltern ehren und haben ihre Kindesliebe dadurch zu erweisen, daß sie ihre Eltern im Alter verpflegen und nach dem Tode noch ihr Andenken lebendig erhalten ⁶⁷). Der fromme Hausvater insbesondere ist sehr hoch zu stellen. Er sammelt bei seiner Fürsorge für die Familie und der

Hausverwaltung Erfahrungen, die dem Familienlosen abgehen. Besonders schult und empfiehlt die treue Versorgung des eignen Hauswesens für die Verwaltung des gemeinsamen Hauses, der Kirche. Daher sagt auch Paulus 1. Tim. 3, 4, als Bischöfe solle man diejenigen einsetzen, welche sich an ihrem eignen Hause geübt hätten, auch der ganzen Gemeinde vorzustehen⁶⁸). Nicht minder hoch ist eine brave Hausmutter zu halten. Es ist eine prächtige Sache um eine häusliche Frau, welche sich und ihren Mann mit selbstgearbeiteten Schmucksachen versieht. Darüber freut sich die ganze Familie: Die Kinder über ihre Mutter, der Mann über seine Frau, sie selbst über Mann und Kinder und alle zusammen über Gott. Kurz es gilt von ihr alles Lob, welches das Buch der Sprüche einer tugendhaften Hausfrau zollt⁶⁹). Auch das Gesinde wird nicht vergessen: Auch auf es bezieht sich die Liebe der Herrschaft. Die Herrinnen insbesondere sind für das sittliche Leben ihrer Dienerinnen verantwortlich⁷⁰). Durch das Christentum wird also das Familienleben nicht abgeschafft, wohl aber erst recht verklärt. „Um der christlichen Weisheit willen, sagt Clemens, sind gute Kinderväter die, welche zum Vater hinzugeeilt sind, sind gute Eltern für die Söhne die, welche den Sohn kennen gelernt haben, sind gute Männer der Weiber die, welche des Bräutigams eingedenk sind, sind gute Gebieter über Knechte die, welche von der schlimmsten Knechtschaft erlöst sind“⁷¹).

Eine ähnlich freundliche Haltung wie zum Leben in Ehe und Familie finden wir Clemens weiter auch einnehmen zum Leben in Beruf und Staat. Um anknüpfend an das zuletzt Gesagte mit der dem Familienkreise dienenden Frauenarbeit zu beginnen, so weist Clemens die Christinnen mit Nachdruck auf ihre häuslichen Berufsarbeiten hin. Er beklagt es, daß die verwöhnten Damen seiner Zeit so garnicht mehr an Spinnen und Weben und andere nützliche Beschäftigung denken. Er ermahnt die Frauen, ihre Hausarbeit für wichtiger zu achten als das alberne Geschwätz und empfiehlt ihnen in launiger Weise als ihre gymnastischen Übungen das Spinnen und Weben, das Kochen und Mahlen auf der Handmühle, die Betten zu machen und dem Manne Speise und Trank aufzutragen⁷²).

Und wie die Hausarbeit der Frauen, so hat auch die minder oder mehr der Allgemeinheit dienende Berufstätigkeit des Mannes ihr gutes Recht und ihren hohen Wert. Allerdings ist der Mensch in erster Linie zur Erkenntnis Gottes geboren, aber er treibt doch

auch irdische Berufe: den Ackerbau, das Landmessen, die philosophische Wissenschaft. Die verschiedenen Berufe sind alle zum irdischen Leben nützlich, ja, sie stehen im Dienste des genannten höchsten Zweckes des Menschen. Sie geschehen ja auch nach göttlicher Vorsehung unter menschlicher Mitwirkung. Gott verleiht dafür die natürliche Begabung und das Feld der Betätigung ⁷³). Darum, sagt Clemens, arbeite als Landmann, wenn du Landmann bist, aber erkenne den Gott der Landleute; fahre zu Schiffe, wenn du ein Liebhaber der Schifffahrt bist, aber rufe den himmlischen Steuermann an; die Erkenntnis hat dich als Soldaten betroffen, so höre auf den Feldherrn, der Gerechtes kommandiert. Und wir können im Sinne des Clemens fortfahren: Treibe Handel, aber enthalte dich der Unehrlichkeit und des Schwörens; sei Soldat, Zöllner, Richter, Hausverwalter, aber beachte, was Lc. 3, 13 f., Ex. 23, 8, Prov. 13, 11 geschrieben steht. Kurz: man kann auf die göttliche Weisheit hören und sich dabei doch im bürgerlichen Leben betätigen und seine weltlichen Geschäfte in geziemender, gottwohlgefälliger Weise abwickeln ⁷⁴).

Das führt uns auf das Verhalten, welches Clemens dem Christen als Staatsbürger anweist. Er verlangt Ehrerbietung gegenüber der Obrigkeit. Im Einklang mit Justin, Tatian und Tertullian, welche die Willigkeit der Christen als Steuerzahler rühmen, gebietet er nach Matth. 22, 21, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist. Und wenn er einmal äußert: Der Athener folge den Gesetzen des Solon, der Argiver denen des Phoroneus und der Spartaner denen des Lykurg, wenn du dich aber Gott verschreibst, so ist der Himmel dein Vaterland und Gott dein Gesetzgeber ⁷⁵) — so braucht das nichts anderes zu bedeuten, als daß der Christ das himmlische Vaterland lieber hat als das irdische und Gott mehr gehorchen muß, als den Menschen. Klingen doch auch einige Äußerungen unseres Kirchenlehrers so, als ob er sich den Christen als einen Staatsbürger nicht bloß von passivem Gehorsam, sondern auch von tätigem Interesse dächte. So hörten wir ja, wie er um des Vaterlandes willen zum Heiraten aufruft, und den Militärdienst der Christen erwähnt er, ohne ihn, wie Tertullian am liebsten tut, zu verwerfen ⁷⁶). Von Quietismus frei klingt jedenfalls sein sentenziöses Wort: Fromm ist nur, wer Gott schön und untadelig an den menschlichen Angelegenheiten dient ⁷⁷).

Die mitgeteilten Äußerungen des Clemens über das Leben in

Ghe und Familie, in Beruf und Staat lassen ihn also als einen Ethiker erscheinen, welcher für die in jenen Formen des gesellschaftlichen Lebens enthaltenen, einerseits mit der menschlichen Natur gesezten, andererseits durch die Kultur entwickelten Werte ein tiefes Verständnis und ein offenes Herz hat. Eine ähnliche Weltaufgeschlossenheit sehen wir ihn nun auch bekunden, wenn wir ferner darauf achten, was er über das Besitzen und Verwenden von Geld und Gut sagt. Auch diese seine Ausführungen verraten die Feder des Mannes mit dem Grundsatz: Es ist erlaubt, an allem teilzunehmen.

Freilich, das ist ihm nicht verborgen, daß der Besitz materieller Güter seine besonderen Versuchungen hat, daß zumal das Besitzen von Reichtum religiös-sittlich gefährden kann. Daher schildert er den Reichtum eine Hochburg der Schlechtigkeit, ja, ein Hindernis des Heils; denn der Überfluß ist imstande, seine Besitzer aufzublasen, zu verderben und vom Heilswege abzubringen⁷⁸⁾. Indes, das liegt nicht am Reichtum, sondern an den Reichen; daran, daß sie ihren Besitz überschätzen und falsch verwalten. Einer Schlange gleicht der Reichtum: wer sie an der Schwanzspitze anfakt, wird nicht gebissen, und wer den Reichtum verständig gebraucht, läuft keine Gefahr. Und das ist sehr wohl möglich. Denn — wie Clemens dem Philo nachspricht — es gibt neben dem blinden auch einen scharfsichtigen Reichtum. Wie es möglich ist, in Armut recht zu leben, so ist es auch bei Überfluß möglich. Der Reichtum gehört ja auch zu den menschlich-schönen Dingen, welche der Herr Jes. 1, 19 denen verheißt, die auf ihn hören; wenngleich er den himmlischen Gütern an Wert natürlich weit nachsteht⁷⁹⁾.

Mit dieser seiner Beurteilung des Reichtums befand sich Clemens nun aber im Widerspruche zu solchen Christen, welche das Jesuswort Mc. 10, 25: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher ins Reich Gottes gehe“ buchstäblich fassend den Reichtum als absolut heilshinderlich ansahen, und das Gebot an den reichen Jüngling Mc. 10, 21: „Gehe hin und verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen“ so verstanden, daß es alle Reichen in wörtlicher Bedeutung angehe. Dies Verständnis der erwähnten Herrenworte hatte gefährliche Folgen: die Reichen, welche es teilten, hängten sich, am ewigen Leben verzweifelnd, ganz an das irdische Leben, und die Nichtreichen mit jener Auffassung blickten voll geistlichen Hochmuts auf ihre reichen Glaubensgenossen⁸⁰⁾.

Unser Kirchenlehrer hielt diese Ansicht, die auch der Verbreitung des Christentums unter den Wohlhabenderen nur Schaden konnte, für gefährlich genug, um ihr eine besondere Widerlegungsschrift, den Traktat *Quis dives salvetur*, zu widmen und darin die Perikope Mc. 10, 17—31 auf eine dem Reichtum günstigere Art auszulegen. Da spricht er seine oben schon berührte prinzipielle Stellung zum Reichtum mit den klaren Formeln der stoischen Philosophie aus: der Reichtum an sich ist weder gut noch böse, sondern sittlich gleichgiltig. Er ist nichts als ein Stoff, gleichsehr zum Guten wie zum Schlechten benutzbar; ein Werkzeug, geschickt und auch ungeschickt zu handhaben. Kannst du ihn gerecht gebrauchen, so dient er zur Gerechtigkeit; gebraucht ihn einer ungerecht, so wird er als Diener der Ungerechtigkeit erfunden. Im letzteren Falle darf man aber nicht den Reichtum beschuldigen, der ja an sich weder gut noch böse ist, sondern den Verstand des Menschen, der den Reichtum sowohl gut als auch schlecht gebrauchen kann, je nachdem er bei sich die Wahl trifft⁸¹⁾.

Bei dieser seiner Grundansicht vom Reichtum ergibt es sich für Clemens von selbst, daß jener Leute Auffassung von dem Herrenworte an den reichen Jüngling, als ob es nämlich allen Reichen in wörtlicher Bedeutung gelte, falsch ist. Welches ist nun aber die richtige Auffassung? Unser Exeget hatte sich bereits in seinen *Stromata* mit der Parallelstelle zu Mc. 10, 21, mit Matth. 19, 21, beschäftigt. Da hatte er die allegorische Auslegung gewisser Leute, Jesus habe mit dem zu verkaufenden und zu verschenkenden Besitze ungehörige Seelenzustände, Leidenschaften, gemeint, mit der einleuchtenden Bemerkung abgetan, dergleichen könne man doch nicht unter die Armen verteilen. Zugleich hatte er erklärt, der Herr habe da den reichen Jüngling zu positiven guten Werken anhalten wollen. Die Versenkung seines ganzen Vermögens aber habe er dem Jüngling zugemutet, um ihn, der sich gerühmt hatte, das Gesetz vollkommen erfüllt zu haben, durch dies außerordentliche Ansinnen davon zu überführen, daß er ein Gebot des Gesetzes doch noch nicht erfüllt habe, das Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst⁸²⁾. Diese Erklärung, wonach das gedachte Jesuswort zwar wörtlich, aber individuell gemeint ist, mochte Clemens dem Zwecke seines Traktates nicht günstig finden und trägt darin nun selbst die zur Verteidigung des Reichtums noch geeignetere, ehedem von ihm selbst widerlegte, allegorische Auslegung vor: Jesus verlangt von

dem reichen Jüngling nicht, daß er seinen Reichtum, sondern daß er seine falsche Beurteilung desselben, seine Leidenschaft für den Reichtum weggebe. Das fragliche Jesuswort ist somit weder wörtlich und allgemein, noch wörtlich aber individuell, sondern geistlich und allgemein gemeint. Alle Reichen werden dadurch gemahnt, ihre Leidenschaft für den Reichtum aus der Seele zu entfernen. Nur wenn einem Reichen das gar nicht gelingen will, dann soll er sich seines Reichtums buchstäblich entäußern ⁸³⁾.

So verfehlt uns nun auch diese letztere Exegese im Vergleich mit der in den Stromata vorgetragenen dünken mag, so treffend und durchschlagend ist doch das Raisonnement, welches Clemens in seinem Traktate gegen die Aufstellung seiner Gegner richtet. Mc. 10, 21 verlangt nicht Verwerfung des Reichtums. Denn zunächst wäre mit dem äußerlichen Aufgeben des Besitzes noch nichts sittlich Bedeutsames geleistet. Kann einer sich doch seines Besitzes entledigen und im Herzen die Leidenschaft dafür doch weiter hegen. Ja, die Entäußerung von allem Besitze würde erst recht an das Irdische fesseln, sofern sich Reue über die Verschleuderung und Sehnsucht nach dem Verschleuderten einstellen und dazu auch der Mangel schmerzen würde. Denn unerreichbar ist es und unmöglich, daß jemand, der das zum Leben Notwendige entbehrt, nicht innerlich gebrochen werde und sich unter Vernachlässigung des Wichtigeren unruhig abmühe, wie und woher nur immer er sich seinen Lebensbedarf beschaffen könne ⁸⁴⁾. Und wie bei äußerer Verwerfung des Reichtums die Leidenschaft dafür doch bleiben oder gar noch wachsen könnte, so kann die Verwerfung selbst neue Leidenschaften erwecken. Das zeigt das Beispiel jener griechischen Philosophen, die wie Anaxagoras, Demokrit und Krates — also schon in vorchristlicher Zeit, so daß das also auch nichts Neues und spezifisch Christliches sein würde — ihren Besitz verlassen haben. Die haben ihren Besitz fahren gelassen und vernichtet, aber ihre Leidenschaften haben sie noch erweitert. Sie gerieten nämlich in Übermut, Prahlerei, Eitelkeit und Verachtung der übrigen Menschen aus Einbildung, etwas Übermenschliches geleistet zu haben ⁸⁵⁾.

Und weiter! Welch' ungereimte Folgerungen und schlimmen Folgen müßten sich ergeben, wenn jene Leute mit ihrer Auslegung des Herrenwortes Recht hätten! Müßten die Reichen äußerlich arm werden, um das ewige Leben zu ererben, dann wären ja die, welche nichts besitzen, sondern entblößt von allem sich ihren täglichen Be-

darf erbetteln, die an den Wegen liegenden Armen, die nichts wissen von Gott und Gottes Gerechtigkeit, bloß um dieses ihres äußersten Mangels willen die Glückseligsten und Gottgeliebtesten und besäßen allein das ewige Leben ⁸⁶). Und die Folgen? Kein Geben und Mitteilen bliebe mehr, wenn niemand mehr etwas hätte. Des Herrn ausdrückliche Mahnungen zur Wohltätigkeit müßten unbefolgt bleiben ⁸⁷).

So hat Clemens seine prinzipielle Stellung zum Reichtum und zum materiellen Besitze überhaupt gegen den Angriff weltabgewandter Rigoristen siegreich behauptet. Das bleibt seine Überzeugung: Jesus hat das Reichsein an und für sich nicht verboten, denn es gibt auch ein schönes Reichsein. Nur das ungerechte und unersättliche hat er verworfen. Darum behalte ein jeder seinen irdischen Besitz; dann ist er selbst vor Mangel sicher und hat die Möglichkeit dem Nächsten mit seiner Habe zu dienen ⁸⁸).

Von einem Schriftsteller, der es sich soviel Mühe kosten läßt, das Besitzen nicht nur von Geld und Gut überhaupt, sondern auch von Reichtum zu verteidigen, möchte man erwarten, daß er auch das Verwenden von Geld und Gut für den Luxus, den eine entwickelte Kultur namentlich den Reichen nahelegt, nicht verbieten werde; daß er näher gesagt gegen das Gelbdausgeben für kostbare Hausgeräte, für Schmuck und Puß nichts einzuwenden habe. Und völlig täuscht Clemens diese Erwartung auch nicht. Von grundsätzlicher Kulturverachtung ist er kein Freund. Auf einer Rindschaut zu schlafen wie Diomedes, mißfällt ihm als kynische Eitelkeit. Und anlässlich der Bekämpfung heidnischer Verirrungen entfahren ihm die Worte: Seht euch einmal die Gözendiener an: das Haar schmutzig, mit dreckigem und zerrissenem Gewande schänden sie sich, mit Bädern kommen sie nie in Berührung, haben lange Nägel wie wilde Tiere. Das und dgl. mehr verdient eher bejammert, denn als Frömmigkeit gepriesen zu werden ⁸⁹).

Im Prinzip erklärt er auch den Luxus für erlaubt ⁹⁰). Darum will er es nicht verwehrt haben, aus Mabasterschalen zu trinken, sondern lediglich die Sucht, nur aus solchen zu trinken möchte er ausrotten. Ebenso wenig soll es verboten sein, in prächtigen Betten zu schlafen, wenn man welche hat, nur das eifrige Wertlegen darauf ist verwerflich. Er betont aufgrund von Prov. 27, 25 f., daß man auch für die äußere Bekleidung Sorge zu tragen hat, und denkt nicht daran, das Tragen von Goldschmuck gänzlich aus der Welt

zu schaffen; hat Gott doch auch den Goldschmieden ihre Kunstfertigkeit verliehen ⁹¹⁾).

Namentlich kommt er dem zarteren Geschlechte auf dem Gebiete des Schmuckes und Putzes entgegen. Die Frauen sollen sich mit Kleidern eigener Handarbeit schmücken. Sie dürfen weichere Kleiderstoffe und weißes Schuhzeug tragen. Sie mögen sich auch parfümieren, nur nicht so arg, daß der Mann Kopfschmerz kriegt. Braucht man vor den Salben doch überhaupt keinen Horror wie die Geier und Käfer zu haben, die an der Salbung mit Rosensalbe sterben sollen. Vielmehr gibt es einige unschuldige Parfüms, und als Heilmittel sowie zuweilen eines maßvollen Vergnügens wegen braucht man Salben und Räucherwerk nicht zu verschmähen. Insbesondere darf man nicht so rigoristisch sein gegen Frauen, welche an einen luxuriösen Mann geraten sind. Denen muß man erlauben, daß sie sich ihrem Manne zu Gefallen schmücken ⁹²⁾.

Kapitel 2.

Clemens als Prediger weltflüchtiger Askese.

In dem nun abgeschlossenen Kapitel lernten wir Clemens als einen Theologen kennen mit Grundgedanken und Grundsätzen, welche eine weltflüchtige Askese unmöglich zu machen, nicht sie hervorzu-rufen geeignet erscheinen. Und was mehr besagen will, wir sahen ihn seine grundsätzliche Weitherzigkeit und Weltaufgeschlossenheit auch auf den verschiedenen einzelnen Lebensgebieten festhalten und zur Anwendung bringen. Mit seinen bisher mitgeteilten Ausführungen über Essen, Trinken und Erholung, über das Leben in Ehe, Familie, Beruf und Staat, sowie über das Besitzen und Verwenden von Geld und Gut zeigte er sich getreu dem Grundsatz: „Es ist erlaubt, an allem teilzunehmen“, und setzte er sich in bewußten und ausgesprochenen Gegensatz zu allerlei weltflüchtigen Bestrebungen kirchlicher und häretischer Kreise.

Es hieße nun aber doch ein sehr unvollkommenes, ja ein geradezu falsches Bild von der Stellung unseres Kirchenlehrers zur Welt geben, wenn wir unsere Untersuchung an diesem Punkte abschließen würden. Wir haben bis jetzt nur eine Seite der Denkweise des Clemens kennen gelernt. Sie hat noch eine andere Seite,

und die ist der Askese gänzlich zugewandt. Die unser voriges Kapitel ausfüllenden Äußerungen des Clemens, in denen er die Güter der Natur und Kultur so weitherzig in Schutz nahm, finden sich in seinen Schriften durchzogen und durchkreuzt von solchen, in denen er einer uns übertrieben scheinenden Abkehr von der Welt das Wort redet. Zwei Seelen, möchte man sagen, wohnen in seiner Brust, und es ist nicht leicht zu bestimmen, welche von beiden die stärkste ist. Jedenfalls haben wir denselben Mann, den wir zunächst kennen lernten als Verteidiger des Grundsatzes: „Es ist erlaubt, an allem teilzunehmen“, auch noch ins Auge zu fassen als Prediger einer weltflüchtigen Askese. So nachdrücklich Clemens nämlich auch, besonders wo er sich „überspannter Enthaltigkeit“ häretischer Kreise gegenüberzieht, feststellt, daß der Christ an allen Gütern der Natur und Kultur teilnehmen dürfe, so erfüllt zeigt er sich doch selbst von dem asketischen Geiste vieler seiner Zeit- und Glaubensgenossen, wenn er davon redet, wie der Christ an den Gütern der Erde teilzunehmen hat.

Zwar, darin ist noch keine Äußerung asketischen Geistes zu finden, daß Clemens alles leidenschaftliche Hangen und alle unmäßige Teilnahme an den irdischen Gütern verwirft. „Nicht an die Güter hänge dein Herz, die das Leben vergänglich zieren“, das ist keine spezifisch asketische, sondern eine allgemein sittliche Forderung. Jeder sittlich lebendige Mensch wird also auf der Seite des Clemens stehen gegen solche Menschen, die (nach Protr. § 86) an der Welt kleben wie das Seegras an den Felsen im Meere festgewachsen ist. Niemand darf unserem Kirchenlehrer widersprechen, wenn er die Teilnahme des Christen an den Gütern der Welt von aller Leidenschaftlichkeit und von aller Unmäßigkeit freigehalten wissen will. Jeder muß ihm vielmehr, die stoische Formulierung einmal zugestanden, in der Forderung beipflichten, daß die Stimme der Vernunft oder der Natur beim Gebrauchen und Genießen der irdischen Dinge zu beachten sei und das entscheidende Wort zu sprechen habe ¹⁾.

Gewiß, man braucht nichts weniger als ein weltabgewandter Asket zu sein, um mit Clemens den leidenschaftlichen und übertriebenen Gebrauch dessen, was diese Welt bietet, zu verwerfen, und um mit ihm zu fordern, daß der Mensch über die irdischen Dinge herrsche, nicht ihr Sklave werde ²⁾. Wenn man aber darauf achtet, wie weit Clemens den Begriff einer leidenschaftlichen und unmäßigen und wie eng er den Begriff einer vernunft- und naturgemäßen

Anteilnahme an den Gütern der Natur und Kultur faßt, so wird die Beurteilung unseres Kirchenlehrers als eines Predigers der Ascese begründet erscheinen.

Wollen wir uns nun ein klares und richtiges Bild davon machen, in welchem Umfange und aus welchen Beweggründen Clemens zu asketischem Leben aufruft, so haben wir jene Stufenunterscheidung gebührend zu beachten, welche unser Alexandriner nach philosophischen Mustern im religiös-sittlichen Leben vornimmt, und die für den Aufbau und Ausbau seines ethischen Systems von tiefgreifender Bedeutung ist. Wie nämlich die Stoiker einen Stufenunterschied im sittlichen Leben machten und die Menschen in Toren, Fortschreitende und Weise einteilten, so unterscheidet Clemens drei Stufen des religiös-sittlichen Lebens und teilt die Menschen ein in Heiden, Gläubige und Gnostiker ³⁾.

Diese drei Menschenklassen grenzt Clemens in sittlicher Hinsicht sehr scharf von einander ab. Den Wertunterschied, welchen er um der verschiedenen Motive ihres Handelns willen zwischen ihrer Sittlichkeit behauptet, drückt er einmal in stoischen Wendungen aus. Jede Handlung eines Gnostikers, sagt er, ist eine vollkommene Pflichterfüllung, die des einfach Gläubigen dürfte eine mittlere Handlung heißen und wiederum die eines jeden Heiden eine sündige ⁴⁾.

Von besonderem Interesse ist für uns hier der Stufenunterschied, welchen Clemens zwischen dem Gläubigen und dem Gnostiker macht. Die Gläubigen sind die christliche Menge, die Gnostiker sind die Elitechristen. Jene sind Christen zweiten, diese sind Christen ersten Ranges. Die Gläubigen sind Knechte Gottes, die Gnostiker sind Gottes Freunde und Söhne. Zwar hat Clemens gegen die häretischen Gnostiker, welche sich als Pneumatiker dünkten und im Besitz der Erkenntnis wähnten, die Kirchenleute aber als Psychiker und bloße Glaubenschristen geringschätzten, ein Kapitel (Paed. I, c. 6) geschrieben, in welchem er lebhaft für die Gleichheit aller Getauften eintritt. Da kann er sagen, von den Christen seien nicht die einen Gnostiker und die anderen Psychiker, sondern alle seien gleich und geistlich vor dem Herrn. Da stellt er den Satz auf: Nichts mangelt mehr dem Glauben, er ist vielmehr vollkommen an sich und vollendet. Und da wundert er sich, wie einige sich in besonderem Sinne vollkommen und Gnostiker zu nennen wagen. Aber das hat er, wie gesagt, in der Hitze des Gefechts gegen die häretischen Gnostiker geschrieben; in einem Augenblick, wo es ihm

mehr darauf ankam, seiner Gegner Meinung zu widerlegen, als seine eigne Meinung darzulegen. An allen anderen Stellen weiß er nichts von Gleichheit aller Christen, scheidet vielmehr selbst scharf zwischen Gläubigen und Gnostikern und bezeichnet den religiös-sittlichen Zustand der ersteren als mangelhaft und den der letzteren als vollkommen. Der Gläubige — das ist seine Überzeugung — bringt es nur zu einer gewissen Tugend, der Gnostiker zur vollkommenen ⁵⁾.

Lehrt Clemens aber im allgemeinen einen solchen Stufenunterschied zwischen der Sittlichkeit des Gläubigen und des Gnostikers, so ist von vornherein zu erwarten, daß er auch auf dem besonderen Gebiete der Sittlichkeit, welches uns beschäftigt, auf dem Gebiete der Askese, zwischen dem Gläubigen und dem Gnostiker einen Unterschied machen werde. Und diese Erwartung wird sich uns bestätigen. Wir werden finden, daß Clemens dem Gnostiker eine weitergehende und höher motivierte Abkehr von der Welt zuschreibt als dem Gläubigen: worin für uns die Aufforderung liegt, die Askese des Gläubigen und des Gnostikers gesondert darzustellen.

Als Quelle der Darstellung kommt für die Askese des Gläubigen besonders das zweite und dritte Buch des Pädagogen in Betracht. Clemens selbst sagt ja Strom. VI, 1 über den Inhalt dieses seines Werkes: Der in drei Bücher eingeteilte Pädagog hat uns vorweg die Erziehung und Pflege von Kind auf vor Augen gestellt, d. h. den Wandel, welcher aufgrund des Katechumenenunterrichts zusammen mit dem Glauben erwächst und welcher den zu Männern in Christo Bestimmten die Seele vorbereitet, so daß sie tüchtig wird zur Aufnahme des gnostischen Wissens. In seinem Pädagogen finden wir Clemens also damit beschäftigt, das sittliche Leben des Gläubigen zu regeln. Das sittliche Leben des Gnostikers dagegen schildert er hin und her in seinen Stromata. Dies Werk also — namentlich Stellen aus dem zweiten und vierten, sechsten und siebenten Buche — wird als Quelle für die Askese des Gnostikers zu benutzen sein ⁶⁾.

Erster Abschnitt.

Die Askese des Gläubigen.

Zwei Fragen soll dieser Abschnitt beantworten: Die Frage nach dem Umfang und die Frage nach den Beweggründen der Askese des Gläubigen. Es soll jetzt untersucht werden, was der Gläubige des Clemens an Askese leistet, und weshalb er solche Askese beobachtet.

Zunächst also: was leistet der Gläubige, wie Clemens ihn fordert und schildert, an Askese? Inwiefern ist seine Theilnahme an den irdischen Gütern eine asketische zu nennen? Sie könnte diese Bezeichnung deshalb verdienen, weil sie hinsichtlich ihrer Intensität unter das erlaubte Maß herabgemindert wäre. Ist dies der Fall? Gebietet Clemens etwa, daß der Gläubige der Welt und ihren Gütern mit Gleichgültigkeit und ohne Gemütsbewegung gegenüberstehe? Darf der Besitz weltlicher Güter kein Gegenstand des Wunsches und des Wohlgefühles für den Gläubigen sein, darf ihr Verlust ihn nicht mit Furcht und Trauer erfüllen? Kurz gesagt: legt Clemens dem Gläubigen die Apathie auf?

Soviel ist gewiß: ein Freund der Affekte ist Clemens auf keinen Fall. Die Affekte, d. h. die Gemütsbewegungen wie Lust und Begierde, Traurigkeit und Furcht, die im unvernünftigen Theile der menschlichen Seele ihren Sitz haben, und die sich dort regen wegen des Leibes und der mit dem Leibe gegebenen Beziehung des Menschen zur Sinnenwelt mit ihren Gütern und Übeln, gehören unserem Alexandriner auf jeden Fall zu den Unvollkommenheiten der menschlichen Natur ⁷⁾. Deshalb steht der Mensch so tief unter Gott und Christus, weil seine Natur mit dem Affekt behaftet, die göttliche Natur aber ohne allen und jeden Affekt ist ⁸⁾. Clemens sagt Strom. II, 118 f. von der Lust: „Abсолют notwendig ist der Affekt der Lust nicht. Er ist nur eine Begleiterscheinung bei der Stillung gewisser natürlicher Bedürfnisse wie Hunger, Durst, Frost u. s. w. Wenn es möglich wäre, ohne die Lust zu trinken oder Nahrung zu sich zu nehmen, so könnte nicht ein einziger anderer Nutzen derselben aufgezeigt werden. Denn weder eine Tätigkeit noch ein Zustand noch auch gar ein Theil von uns ist die Lust. Sie ist vielmehr nur des Dienstes wegen in das Leben eingetreten, ähnlich wie das Salz der Verdauung der Nahrung halber“. Was Clemens da von der Lust sagt und sagen will, ist seine Meinung

vom Affekt überhaupt. Die Affekte sind ihm notwendige Übel, er liebäugelt mit der Möglichkeit, von ihnen frei zu sein.

So wenig unser Philosoph aber auch durchweg für die Affekte übrig hat, er wagt es doch nicht, dem Gläubigen ihre Unterdrückung zur Pflicht zu machen und ihm gegenüber den Erdengütern Apathie vorzuschreiben. Er charakterisiert und behandelt den Gläubigen als einen Menschen, der sich durch die Affekte der Furcht vor Strafe und Schaden und der Hoffnung auf Lohn und Vorteile bestimmen läßt, das Böse zu meiden und das Gute zu tun ⁹⁾. Der Gläubige darf den als gut geltenden Gemütsbewegungen wie Mut, Eifer, Freude, Begier unter Leitung der Vernunft in sich Raum gewähren. Überhaupt ist es seine Aufgabe, die Affekte durch die Vernunft zu beherrschen und zu mäßigen, nicht sie gänzlich zu unterdrücken und auszutilgen. Kurz, Clemens erwartet von seinem Gläubigen nicht die stoische Apathie, sondern die von der akademischen, peripatetischen und neupythagoräischen Schule gepriesene Metriopathie ¹⁰⁾.

Hinsichtlich ihrer Intensität ist demnach die Anteilnahme des Gläubigen an den irdischen Gütern nicht als eine asketische zu beurteilen. Clemens verlangt ja, wie wir sahen, von seinem Gläubigen keine apathische Gleichgültigkeit gegenüber den Erdengütern, sondern er beschränkt sich wohl oder übel darauf, ihm die Metriopathie zu gebieten und ihm zur Pflicht zu machen, daß er seine Teilnahme für die weltlichen Dinge in mäßiger Stärke halte. Wohl aber erweist sich die Anteilnahme des Gläubigen an den Gütern der Natur und Kultur als eine asketische, wenn wir sie auf ihre Extensität hin untersuchen. Der Umfang irdischer Güter, welchem die Anteilnahme des Gläubigen gelten darf, ist recht eng gezogen. Er umfaßt nur die zum Leben notwendigen Dinge. Alles nicht Notwendige ist davon ausgeschlossen. Die Seele begehrt in böser Weise oder üppig, wenn sie sich nicht mit dem Notwendigen begnügt. Nur das Notwendige darf man (haben und genießen) wollen. Und wie jeder Wunsch nach nicht Notwendigem als sündige „Begierde“ zu betrachten ist, so ist auch jedes Wohlgefühl über nicht notwendige Erdengüter als böse „Lust“ anzusehen. Keinen Raum, sagt Clemens, gewähren wir der Lust, die mit keinem dem Leben nützlichen Bedürfnis verflochten ist ¹¹⁾. Daher wird mit den beiden engverwandten Tugenden der Mäßigkeit und Selbstbe-

herrschaft, wenn man sie auf die Ausdehnung der irdischen Wünsche und Wohlgefühle bezieht, von dem Gläubigen verlangt, daß er sein Interesse auf das Notwendige beschränken soll¹²⁾.

Ganz dem entsprechend wird nun der Umfang irdischer Güter bestimmt, an denen der Gläubige äußerlich, durch Gebrauch und Genuß, teilnehmen darf. Der Gläubige soll leben wie ein Kyniker, der sich in seiner äußeren Lebenshaltung auf das Notwendige und Unentbehrliche beschränkt. Die kasuistischen Vorschriften, durch welche Clemens im zweiten und dritten Buche seines Pädagogen die Lebenshaltung des Gläubigen regelt, decken sich nach Inhalt und Form mit jenen kynischen Forderungen, nach denen u. a. Philo und Musonius das Menschenleben zu gestalten suchten¹³⁾. Man darf sich über diesen Tatbestand nicht dadurch täuschen lassen, daß unser Alexandriner dem Gläubigen doch nur Mäßigkeit und Selbstbeherrschung als Normen für seine Lebenshaltung vorschreibt. Diese unverfänglichen Worte atmen eben in der Sprache des Clemens und der ihm geistungsverwandten kynischen Stoiker der Kaiserzeit einen asketischen Geist. An den irdischen Dingen mit Mäßigkeit und Selbstbeherrschung teilnehmen heißt bei Clemens wie bei Philo und Musonius ohne weiteres soviel, als nur das Notwendige davon gebrauchen und alles Überflüssige meiden. Ebenso wenig darf man sich beirren lassen durch die wiederholte Empfehlung der goldenen Mittelstraße, die unser Kirchenlehrer beliebt. Er stellt wohl einmal den allgemeinen Grundsatz auf: Alles, was den Menschen natürlich ist, das darf man nicht ausrotten aus ihnen, man muß ihm vielmehr das geziemende Maß und die rechte Mitte auflegen. Er sagt auch einmal, man dürfe weder einem zügellosen Lebensgenusse huldigen noch seinem Gegenteil, einer rauhen und herben Lebensweise, sondern man müsse die zwischen diesen beiden Extremen liegende harmonische, mäßige, von Schwelgerei und Geiz in gleicher Weise reine Lebensweise erwählen. Aber in diesen aristotelischen Formeln verbirgt sich ein kynischer Geist. Clemens empfiehlt das verständige Maßhalten, aber nicht im Sinne der Antike. Man höre und staune, daß unser Philosoph erklärt: Die Extreme sind gefährlich, die Mitten aber gut. Mitte aber ist alles, was keinen Mangel am Notwendigen aufweist¹⁴⁾.

Zur Norm für die äußere Anteilnahme des Gläubigen an den irdischen Gütern macht Clemens also, als gelehriger Schüler der

kynisch-stoischen Philosophie, die Notwendigkeit. Ich weiß sehr wohl, sagt er Paed. II, 120, daß uns Gott die Vollmacht zum Gebrauche der irdischen Dinge gegeben hat, aber nur soweit es notwendig ist. Notwendig ist aber nur wenig. Der Gläubige ist daher wenig bedürftend ¹⁵).

Nach diesem allgemeinen Grundsätze regelt Clemens dann die äußere Anteilnahme des Gläubigen an den einzelnen irdischen Gütern; wobei er sich im großen und ganzen damit begnügt, eine leichte christliche Überarbeitung der kynisch-stoischen Lebensregeln, besonders der Vorträge des Musonius, zu bieten. Achten wir, um die Reihenfolge in unserem ersten Kapitel beizubehalten, zunächst darauf, wie Clemens in Anwendung jenes kynischen Grundsatzes den Gläubigen an Speise und Trank und Erholung teilnehmen lehrt. Für den Gebrauch der Speisen hat sich der Gläubige Mäßigkeit der Lebenshaltung zum Grundsätze zu machen. Deutlicher gesagt: Seine Nahrung soll einfach sein, nicht kostbar. Oder klipp und klar geredet: er hat nur an einigen wenigen und notwendigen Nahrungsmitteln teilzunehmen. Ist im allgemeinen das Wenigbedürfen sein Ideal, so auf diesem Sondergebiete das Wenigessen. Ist er doch lediglich zu dem Zwecke, sein Leben zu fristen. Die anderen Menschen leben wohl, um zu essen, den Gläubigen aber gebietet der Erzieher, der Logos, zu essen, um zu leben ¹⁶). Verbannt vom Tische des Gläubigen sind damit alle überflüssigen Nahrungsmittel. Die heidnische Nahrung zeigt Überfluß. Verbannt sind alle Nahrungsmittel, die über das Notwendige hinausgehen. Denn „was darüber ist, das ist vom Teufel“. Vergebens wird man also auf dem Tische des Christen ein Vielerlei von Speisen suchen. Das hat ja auch der Herr verworfen mit dem Worte (Lc. 12, 29): „Sorget nicht, was ihr essen, oder trinken werdet“. Denn mit diesem Spruche wendet er sich, wie Clemens mit verflachendem Tiefsinn auslegt, nicht gegen das Sorgen für Essen und Trinken überhaupt, sondern er will damit sagen: „Sorget nicht, was für Sorten alle ihr essen oder trinken werdet“, er verwirft die Mannigfaltigkeit der Nahrung ¹⁷). Der Küchenzettel des Gläubigen hat danach überhaupt nur wenige Nummern zu zählen. Ausgeschlossen davon sind die auch von Varro verpönten ausländischen Speisen, die erst über das Meer gebracht werden müssen. Hüten muß man sich ferner vor den Speisen, welche einen zu essen reizen, auch wenn man keinen Hunger hat. Für die Aufnahme auf den

christlichen Küchenzettel empfehlen sich unserem Ethiker wie dem Musonius am meisten die Nahrungsmittel, die man auf der Stelle genießen kann, ohne Feuer und die Köche mit ihrer auch von Philo verwünschten Kunst nötig zu haben, da sie leichter zur Hand sind ¹⁸). Um zu zeigen, daß auch bei der „mäßigen Einfachheit“ eine „gesunde Mannigfaltigkeit der Speisen“ möglich ist, empfiehlt Clemens wie Philo und Musonius dem Gläubigen Zwiebeln, Oliven, einige Kohllarten, Milch, Käse, Feldfrüchte und allerlei Gekochtes ohne Fleischbrühe. Als die eigentlich notwendige Nahrung betrachtet er aber mit den beiden zuletzt Genannten das Brot ¹⁹).

Dem Fleischgenusse gegenüber ist Stimmung und Haltung unseres Alexandriner's eine geteilte. Während er ihn als Kirchenmann und Gegner der gnostischen Vegetarianer verteidigen mußte, neigt er als kynisch-stoischer Philosoph dazu, von ihm abzuraten. Zwar entfernt sich Clemens von seinem in unserem 1. Kapitel aufgezeigten freien Standpunkte nirgends so weit, daß er den Fleischgenuß geradezu verböte. Nein, wer an Fleischkost teilnimmt, sündigt nicht. Aber noch weniger ist Clemens geneigt, das Fleischessen zu empfehlen. Er behandelt es vielmehr wie Philo als eine besondere Konzession. Wenn gebratenes oder gekochtes Fleisch nottut, sagt er einmal, so ist davon mitzuteilen ²⁰). Wann wird die Fleischnahrung aber notwendig sein? Wenn man so manche Äußerung des Clemens über das Fleischessen bedenkt, mag er die Notwendigkeit desselben nicht leicht und nicht oft eingesehen und zugegeben haben. Er warnt davor, daß man zu viel Fleisch esse, mit der Begründung: Kein Fleischesser, sondern ein Getreideesser ist der Mensch von Natur. Das Pauluswort Röm. 14, 21 „Es ist schön, kein Fleisch zu essen“, welches er Strom. III, 85 im Kampfe gegen die Gnostiker sinngemäß mit dem Zusätze zitiert „wenn man es mit Anstoß ißt“, führt er Paed. II, 11, wo er ohne Rücksicht auf die Gnostiker die Lebenshaltung des Gläubigen regelt, ohne diesen Zusatz an und folgert daraus, Paulus habe wie die Pythagoräer die Enthaltung vom Fleisch für besser gehalten. Er vergißt nicht anzumerken, daß nach Hellanikos die Hyperboreer in der Gerechtigkeit unterwiesen werden und kein Fleisch essen, sondern nur Baumfrüchte genießen. Und zu den guten Werken der barbarischen Philosophie rechnet er es, daß der Skythe Anacharsis seine Hauptmahlzeit nur in Milch und Käse bestehen ließ ²¹). Besonders lehrreich für die schwankende Haltung unseres kynischen Idealen huldigenden Reher-

bestreiters ist die Stelle Paed. II, 16. Da bekundet er zunächst seine Liebhaberei für fleischlose Kost durch den Hinweis auf den Apostel Matthäus, der Körner, Baumfrüchte und Kohl aber kein Fleisch genossen, und auf den Täufer Johannes, der die Enthaltsamkeit noch weiter treibend bloß Heuschrecken und wilden Honig gegessen habe. Ja, er nimmt sogar aufgrund von Apg. 10, 10—15 den Apostel Petrus in diesem Sinne für sich in Anspruch, indem er aus diesem Abschnitt den Satz herauschält: des Schweinefleisches enthielt sich auch Petrus. Dann schlägt ihm aber nachträglich sein exegetisches Gewissen. Er besinnt sich darauf, daß durch die dem Petrus gewordene Vision gerade aller Unterscheidung der Speisen der religiös-sittliche Wert und das Recht abgesprochen ist, und erhebt sich zu dem freien Standpunkt von Gen. 9, 2 f.: „Alles soll euch zur Nahrung dienen“. Doch, damit ist der Kyniker in Clemens noch nicht zum Schweigen gebracht. Mit verstellter Stimme und doch unverkennbar redet er aus dem an die Genesiststelle unmittelbar angeschlossenen Spruche (Prov. 15, 17): „Besser ein Gericht Kohl mit Liebe als ein Kalbsbraten mit Hinterlist“.

Der Gläubige hat also nur an den zum Leben notwendigen Nahrungsmitteln teilzunehmen. Clemens läßt ihm, wie das Gesetz einst den Juden, nur wenige Speisen übrig. Und von diesen wenigen Nahrungsmitteln soll er bei den einzelnen Mahlzeiten auch wieder nur wenig essen. Es ist nämlich Ehrensache für den Mäßigen, bei Tische sich das kleinste Stück zu nehmen, am langsamsten zu essen und zuerst aufzuhören. Ja, auch das Fasten betreibt er, und zwar nicht nur als Symbol der Enthaltung von der Sünde ²²⁾.

Auf die Getränke angewandt, ergibt der kynische Kanon der Notwendigkeit ein pindarisches Lob des Wassers. Clemens rühmt es als das Mäßigkeitsgetränk und sagt: „Das natürliche und nüchterne Getränk, das den Durstigen notwendige, ist das Wasser“. Aber auch von diesem Getränk darf man, wie Clemens konsequent weiterschließt, nur soviel zu sich nehmen, als notwendig ist. Die jungen Leute wenigstens sollen zum Frühstück nur trockenes Brot genießen und sich des Trinkens gänzlich enthalten. Wenn sich aber wirklich Durst dabei einstellen sollte, so werde dies Bedürfnis gestillt mit nicht viel Wasser, denn auch mit Wasser darf man sich nicht überfüllen ²³⁾.

Was den Wein anlangt, so geht Clemens zwar nicht so weit wie sein Lehrer Philo, der ihn öfter als überflüssig und unnütz be-

trachtet; schätzt er ihn doch (Paed. II, 23 f.) neben dem Wasser, dem notwendigen Getränke, als das nützliche Getränk. Aber der kynische Standpunkt macht sich auch hier bemerkbar. Er kündigt sich schon darin von ferne an, daß Clemens den Wein fast ausschließlich wegen seiner sanitären Nützlichkeit schätzt, d. h. sofern er relativ notwendig ist. Noch deutlicher tritt der kynische Standpunkt aber in den Bemühungen des Clemens, den Weingenuß möglichst einzuschränken, zutage. Man soll nicht viele Weine trinken, besonders keine überseeische, sondern dem mäßigen Trinker genügt ein Wein, der einheimische. Man soll auch nicht viel Wein trinken. Daher ist der Wein mit möglichst viel Wasser zu mischen oder, noch besser, einer möglichst großen Menge Wasser ist auch etwas Wein beizumischen. Von dieser Mischung darf man dann wieder nur wenig trinken; nach Artorius nur soviel, als genügt, die Speisen anzufeuchten. Denn wie man die Speisen nur gebraucht, um nicht zu hungern, so hat man den Trank nur zu gebrauchen, um nicht zu dürsten. Ja, einmal wird Clemens noch deutlicher, indem er sagt: Ich bewundere diejenigen, welche eine strenge Lebensweise auf sich genommen haben, welche das Mäßigkeitsgetränk ersehnen, das Wasser, und soweit als möglich den Wein fliehen, wie Feuersgefahr. Jedenfalls sollen die Knaben und Mädchen sich soviel als nur irgend möglich von diesem Getränke enthalten ²⁴).

Vergleichen wir die in unserem 1. Kapitel mitgeteilten Äußerungen des Clemens über die Anteilnahme an Speise und Trank mit den eben angeführten, so ist der Unterschied unverkennbar. Dort ließ er sich als kirchlicher Bestreiter asketischer Häretiker zu den freisinnigsten Äußerungen provozieren, hier predigt er als Anhänger der kynisch-stoischen Philosophie selbst eine recht rigoristische Askese. Und ein ähnlicher Unterschied trennt die früher aufgeführten von den jetzt zu besprechenden Ausführungen unseres Kirchenlehrers über das Gebiet der Erholung. Die heitere Tischgesellschaft bei Wein und Scherz, Musik und Gesang, zu der er dem Gläubigen dort den Zutritt gestattete, nimmt sich bei Lichte betrachtet doch recht wenig heiter aus. Der Grundsatz, daß nur das Notwendige zur Erweckung und Äußerung der Heiterkeit zu geschehen hat, wirft seinen Schatten. Was man bunte Reihe nennt, wird bei den Tischgesellschaften, wie Clemens sie will, kaum einmal gemacht. Denn nur wenn eine besondere Notwendigkeit die Anwesenheit der Frauen erheischen sollte, dürfen die verheirateten Frauen tief verschleiert in

der Männergesellschaft erscheinen. Aber zur Belebung der Geselligkeit trägt ihre Anwesenheit nicht eben bei; denn nun müssen die Männer ihre Augen auf das Polster heften, unbeweglich auf die Ellbogen gestützt daliegen und nur mit den Ohren anwesend sein. Doch bekommen auch die Ohren nicht viel zu tun. Denn nicht bloß steif, sondern auch still geht es in der Gesellschaft zu. Nur die notwendigen Worte werden gewechselt. Das Schweigen ist ja eine Tugend für die Frauen und mit Athenodor zu reden ein „ungefährliches Ehrengeschenk“ für die jungen Leute. Allerdings erlaubt die Schrift (Sap. 32, 3. 7 f.) auch dem Jüngling zu reden, aber nur wenn sein Reden Bedürfnis ist, wenn er mindestens zweimal gefragt ist und unter der Bedingung, daß er seine Rede in wenige Worte zusammenfaßt. Die älteren Männer dürfen schon eher einmal das Wort ergreifen. Sie dürfen sogar, zwar äußerst selten, aber immerhin doch wohl einmal, einen Scherz mit den jungen Leuten machen, freilich nur einen „nützlichen“, indem sie dieselben nämlich in erzieherischer Absicht ironisch anreden. Sigt z. B. ein Jüngling verschämt und schweigsam vor sich hin, so darf sich ein älterer Mann den Scherz erlauben: „Aber mein Sohn, du redest ja in einem hin“. Eine solche Ironie erhöht nämlich die Verschämtheit des jungen Mannes noch. Sie hebt die an dem Jüngling vorhandenen guten Eigenschaften rühmend hervor durch den Tadel der schlechten, die er nicht besitzt. Ein anderer Scherz derart würde es sein, wenn man einen Jüngling, der sich bei seinem Gläschen Wasser der Mäßigkeit befleißigt, einen Becher und Trunkenbold nennen würde. Wenn aber, sagt Clemens abschließend, die Klasse der spottlustigen Menschen sonst schon bei der Tischgesellschaft vertreten sein sollte, so müssen wir schweigen und die überflüssigen Worte meiden wie die über-vollen Becher. Denn solcher Scherz hat seine Gefahren²⁵⁾.

Das Scherzen hat sich also quantitativ in den engsten Schranken zu halten und, wie die mitgeteilten Proben schon lehren, auch qualitativ. Diese letztere Forderung kleidet Clemens in die Worte: man soll scherzen, aber kein Lachen erregen. Das Lachen ist nämlich auch auf das Mindestmaß zu beschränken. So darf man in Gegenwart älterer Leute oder sonstiger Respektspersonen nur lachen, wenn sie etwa selbst einen Scherz zu unserer Erheiterung gerufen sollten. Nein, auch dann nicht lachen. Denn nach Sir. 21, 29 wird ein verständiger Mann höchstens still lächeln. Mit ernstem Gesicht lächeln, wie Zeus (II. VIII 212), ist das Richtige²⁶⁾.

Man kann sich denken, wie bei solcher Herabminderung aller Lebensfreude auf das absolut notwendige Maß der musikalische Teil der Tafelgesellschaft ausfallen wird. Weltliche Lieder werden nicht gesungen. Namentlich wünscht Clemens die Liebeslieder weit ins Pfefferland. Nur der Psalmengesang zum Lobe Gottes ist aus der h. Schrift als notwendig zu erweisen. Und dabei sind nur ernste Harmonieen zulässig. Der mannhafte Christensinn kann nichts gemein haben mit den schmelzenden Harmonieen, die auf Tonbiegungen eine böse Kunst verwenden. Neben der Vokalmusik ist die Instrumentalmusik überflüssig. Zwar gibt Clemens zu, daß den Psalmengesang zum Zitherspiel oder Feierklang kein Tadel trifft, weil man dafür den König David zum Vorbilde hat. Aber im allgemeinen ist er den Musikinstrumenten abhold. Wie der Logos die Leier und Zither, diese seelenlosen Instrumente, verschmäht hat, so haben das auch die Christen zu tun. Sie gebrauchen daher nicht mehr die Harfe alter Zeit, die Trompete, das Tympanum und die Flöte. Nun ergeht aber in der h. Schrift, z. B. Psalm 33, 1—3, 150, 3—6, die Aufforderung, Gott mit allerlei Musikinstrumenten zu preisen! Clemens fühlt sich dadurch nicht genötigt, seine Abneigung gegen die Instrumente aufzugeben. Es hilft ihm aus dieser Verlegenheit, wie auch sonst des öfteren, die nach Philo bei den scharfsichtigen Männern beliebte Allegorie. Mit der Harfe sei die Zunge gemeint, unter der Zither sei der Mund zu verstehen. Die zehnteilige Harfe bedeute den Logos Jesus; ist doch der Buchstabe I , welcher im Griechischen die Zahl zehn bezeichnet, der Anfangsbuchstabe des Namen Jesus ²⁷⁾.

Derselbe rigoristische Geist, der die Vorschriften unseres Kirchenlehrers für die Erholung bei Tische durchweht, waltet auch in seinen Bemerkungen über alle anderen Arten der Erholung. Was zunächst das warme Bad betrifft, so verwirft Clemens seinen Grundsätzen gemäß das Baden zum Zweck des bloßen Vergnügens rundweg. Eher ließe sich schon das Bad zum Zweck der Erwärmung rechtfertigen. Aber da man den von der Kälte erstarrten Gliedern auch auf andere Weise zu Hilfe kommen kann, ist dies Bad überflüssig. Bleibt also nur noch als nützlich und erlaubt übrig, daß die Frauen der Reinlichkeit und der Gesundheit zuliebe, die Männer aber lediglich der Gesundheit halber sich des Bades bedienen. Zur Erzielung der Reinlichkeit ist das Bad nämlich nicht unbedingt notwendig. Die läßt sich ja auch durch bloßes Waschen herstellen; wie es auf

dem Lande, wo keine Badeanstalt ist, in der That oft geschieht. Zu allem dem ist endlich zu bedenken, daß das geistliche Bad der Seele mit dem reinigenden Logos die Hauptsache ist ²⁸⁾.

Als einen Ersatz für das Bad empfiehlt Clemens auch den Besuch der Ringschule. Den Knaben, sagt er, genügt die Ringschule, auch wenn eine Badeanstalt am Ort ist. Ja, auch die Männer täten vielleicht nicht übel, wenn sie das Ringen den Bädern vorziehen würden. So recht wir auch taten, diese Empfehlung der Ringschule in unserem ersten Teile als ein Zeichen der Weitherzigkeit unseres Kirchenlehrers zu beurteilen, so dürfen wir doch das asketische Moment dabei nicht übersehen. Dasselbe liegt unverkennbar darin, daß Clemens den Ringkampf im Grunde nur wegen seines hygienischen Nutzens schätzt. „Der Ringkampf, betont er, den wir erlaubt haben, soll nicht unnützen Wettstreites wegen unternommen werden, sondern zum Zweck tüchtiger Schweißabsonderung.“ Deshalb ist auch auf Kunstgemäßheit im Ringen keine Mühe zu verwenden. Schließlich läßt sich der Ringkampf durch mancherlei Ersatz auch ganz entbehrlich machen. Manchen Leuten genügt statt desselben schon ein Spaziergang aufs Land oder zurück nach der Stadt. Ja, Clemens huldigt der Wahrheit des Spruches: „Laß dir empfehlen, was Erfahrung mir empfohlen: Von einer Arbeit dient die andre zum Erholen.“ Man kann seine Ringschule auch daran haben, daß man den Spaten in die Hand nimmt, Wasser in die Höhe windet und Holz spaltet, auch daran, daß man laut vorliest. Ja, schon die Selbstbedienung ist eine Ringschule: sich die Schuhe selbst anziehen, sich die Füße waschen, sich den eingölkten Fuß trocken wischen; ferner: bei einem kranken Freunde schlafen, einen Hilflosen bedienen, einem Hungerigen Speise auftragen und dergleichen. Das ist alles so gut wie der Besuch der Ringschule, ja noch besser. Denn während sich bei den gymnastischen Übungen der Ehrgeiz leicht einschleicht, ist das alles eine „unaufgeblasene Ringschule“ ²⁹⁾.

Man sieht: der Grundsatz, daß der Gläubige an den irdischen Dingen nur insoweit, als sie notwendig sind, teilzunehmen hat, erweist sich gerade auf dem Gebiete der Erholung als eine Art Schraube ohne Ende. Das Bad wird überflüssig gemacht durch die Ringschule und die Ringschule wieder durch Arbeiten bis zum Nachwachgehalten hinab. Das nächtliche Wachen schätzt Clemens überhaupt nicht wenig. Denn auch den Schlaf des Gläubigen stört er

durch seinen kynischen Rigorismus. Der Schlaf ist eben zulässig nur, soweit er notwendig ist. Er ist extensiv und intensiv auf ein Minimum zu beschränken. Das viele Schlafen, sagt Clemens den Plato frei zitierend, bringt weder dem Körper noch der Seele Nutzen und paßt auch nicht zum Wandel nach der Wahrheit, wenn es auch naturgemäß ist. Wer daher am besten für ein wahres Leben und tüchtiges Denken sorgen will, der ist möglichst viele Zeit wach. Er beobachtet im Punkte des Schlafens nur soviel, als zu seiner Gesundheit notwendig ist; das ist aber nicht viel, wenn man sich gut gewöhnt. Die Christen als Menschen, in denen der immer wache Logos wohnt, dürfen also nicht die ganze Nacht hindurch schlafen, sondern müssen schon vor Tage aufstehen; besonders wenn die Tage kürzer werden. Der eine muß dann studieren, der andere mit seinem Handwerk anfangen, die Frauen müssen sich an das Spinnrad setzen, und wir alle müssen kämpfen gegen den Schlaf. Dazu muß man auch während des Teiles der Nacht noch, der dem Schlafe eingeräumt ist, oftmals vom Lager aufstehen und Gott loben. Und die paar Stündchen, die man wirklich schläft, darf man nicht tief schlafen. Der Schlaf soll keine gänzliche Erschlaffung des Körpers sein, sondern nur eine Erholung von den Tagesgeschäften. Wie Clemens empfiehlt, mit ernstem Gesichte zu lächeln, so verlangt er auch, daß man wachend schlafe ³⁰).

Ebenso deutlich wie auf den bisher besprochenen Lebensgebieten tritt die Doppelseitigkeit der clementinischen Ethik auch auf dem Gebiete der Ehe hervor. Wir sahen in unserem ersten Kapitel, wie Clemens die Ehe lebhaft und warm verteidigte gegen die mehr oder weniger scharfen Angriffe aus gnostischen, kirchlichen und philosophischen Kreisen. Aber dieser Gegensatz ist es nicht allein, was seine Haltung zur Ehe bestimmt. Vielmehr verrät dieselbe auch in hohem Maße den Einfluß der eignen asketischen Position unseres Alexandriner. Clemens bekämpfte die Ehefeinde, weil ihre Bestrebungen das Aussterben des Menschengeschlechts zur Folge hätten. Er trat für den Ehestand in erster Linie deshalb ein, weil er im Interesse der Fortdauer des menschlichen Geschlechtes notwendig sei. Durch diese Wertung wird aber das Gebiet der Ehe nicht ausgenommen von der Herrschaft des Grundsatzes, daß der Gläubige an den natürlichen Dingen nur soweit, als notwendig, teilzunehmen habe. Im Gegenteil bietet jene Werthschätzung unserem Kirchenlehrer gerade eine Handhabe, um das eheliche Leben asketisch zu umschränken.

Zunächst gibt Clemens nämlich dem Gedanken, daß die Ehe zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts notwendig sei, die Wendung, der Christ dürfe am ehelichen Umgang nur soweit teilnehmen, als es der genannte Zweck erfordere. Wie er unter einer mäßigen Teilnahme an Speise und Trank die Beschränkung auf die notwendigen Nahrungsmittel verstand, so versteht er unter einer mäßigen oder mit Selbstbeherrschung geführten Ehe eine solche, in der lediglich zu jenem notwendigen Zwecke ehelicher Verkehr stattfindet ³¹). Wie einige Philosophen, die Essäer, Philo und die christlichen Apologeten Justin und Athenagoras, so gebietet daher auch Clemens den Eheleuten, nur zum Zwecke der Erzeugung von Nachkommenschaft ehelichen Verkehr zu unterhalten, während er denselben nach eingetretener Empfängnis als widernatürlich und gesetzwidrig wiederholt und entschieden verbietet ³²).

Ja, mit der Wertschätzung der Ehe als der zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes notwendigen Gottesordnung vertragen sich bei unserem Alexandriner noch asketischere Ansichten von der Ehe als die eben dargestellten. Wenn die Fortdauer des menschlichen Geschlechtes auch erfordert, daß die Ehe überhaupt erhalten bleibt, so ist dazu doch nicht notwendig, daß jeder heirate. Vielmehr bleibt dabei noch viel Raum für die Ehelosigkeit übrig. So entschieden Clemens daher auch die Ehe im allgemeinen gegen ihre Feinde in Schutz nahm, so wenig denkt er daran, sie dem einzelnen Christen zur Pflicht zu machen ³³). Im Gegenteil. Wie er trotz seiner Ablehnung des gnostischen Vegetarismus und Antialkoholismus die Pflanzenesser und Wassertrinker bewunderte, so ist er auch bei aller Polemik gegen die Ehefeinde doch ein ausgesprochener Verehrer des ehelosen Lebens. Wiederholt stellt er die Forderung auf, daß ein Christ, der einmal in freier Entschließung die Ehelosigkeit gelobt habe, dabei ebenso fest beharren solle, wie der Verheiratete bei seiner Ehe. Das Vermögen, ehelos zu leben, gilt ihm als eine besonders dankenswerte Gnadengabe. Die Ehe verhält sich nach ihm zur Ehelosigkeit zwar nicht wie das Schlechte zum Guten, aber doch nur wie das Gute zum Besseren, oder wie das weniger Gute zum Guten. Sehr vorsichtig, aber doch durchsichtig, kleidet er seine Bevorzugung der Ehelosigkeit einmal in die Worte: „Wir preisen selig die Ehelosigkeit und die Menschen, welchen diese Gabe von Gott verliehen ist. Die Eingehe aber bewundern wir mit ihrer Ehrbarkeit, sagen jedoch: sie müssen mit einander leiden und ihre

Fast einander tragen helfen". Viel unverblümter erhebt er die Ehelosigkeit aber an anderen Stellen über die Ehe. So sagt er einmal, eine unverheiratete Frau könne ganz für Gott leben und ihr Interesse sei nicht geteilt, während doch eine verheiratete im besten Falle ihr Leben halb Gott und halb ihrem Manne widme³⁴). Dem entsprechend ist für einen Mann ohne Frau sein gleichbedeutend mit ohne Ablenkung vom Dienste des Herrn sein³⁵). Wenn daher auch der Ehelose, sofern er keine Kinder hinterläßt und im praktischen Leben weniger Erfahrung hat, in der natürlichen Vollkommenheit hinter dem Verheirateten zurückbleibt, so bleibt doch der Verheiratete hinter jenem in einer viel wichtigeren Sache, in seinem Seelenheil, zurück. Erwirbt sich doch ein Mensch, wenn er imstande ist, das Leben streng zu führen und in reiner und vernünftiger Weise Enthaltsamkeit zu üben, einen höheren Lohn bei Gott³⁶).

Es unterliegt also trotz des eingangs erwähnten Winter'schen Urteils keinen Zweifel, daß Clemens, der Verteidiger der Ehe gegen ihre Feinde, doch ein warmer Verehrer der Ehelosigkeit ist. Mag er es auch mit Rücksicht auf die der Ehe ungünstige Stimmung vieler seiner Zeit- und Glaubensgenossen nicht für opportun gehalten haben, zum ehelosen Leben ausdrücklich aufzurufen: wer Ehren hat, zu hören, wird sein vorsichtiges Rühmen der Ehelosigkeit doch als eine Empfehlung derselben verstehen. Clemens nimmt, aus anderen Motiven, denselben Standpunkt wie der oft von ihm zitierte Paulus von 1. Kor. 7 ein, daß nämlich heiraten gut und nicht heiraten noch besser ist. Und wie der Apostel scheint auch Clemens diesen Standpunkt durch sein eigenes Beispiel vertreten zu haben. Clemens war allem Anscheine nach nicht verheiratet. Die guten Kinder wenigstens, welche der Nachwelt zu hinterlassen er im Eingang seines Hauptwerkes schön findet, sind keine anderen als Protreptikos, Pädagog, Stromata; kurz: seine Schriften³⁷).

Ist nun aber die Ehe überhaupt unvollkommener als die Ehelosigkeit, so erst recht die zweite Ehe. Clemens bildet einmal die Reihe: Ehelosigkeit, Einehe, zweite Ehe. Jedes folgende Glied in dieser Reihe ist dem ihm vorhergehenden an Wert untergeordnet. Im Anschluß an Paulus (1. Kor. 7, 9. 39 f.) und in Übereinstimmung mit der christlichen öffentlichen Meinung seiner Zeit spricht er mehrfach seine Abneigung gegen die zweite Ehe aus³⁸). Der Apostel stellt wohl, sagt Clemens einmal, wegen der Unmäßigkeit und Brunst auf dem Wege der Konzeption eine zweite Ehe frei. Und wer eine

solche eingeht, sündigt nicht nach dem (alten) Testament, denn es ist ihm nicht verwehrt vom Gesetz. Er erfüllt jedoch nicht die höhere Ansprüche stellende Vollkommenheit des Wandels, wie ihn das Evangelium erfordert. Himmlische Herrlichkeit erwirbt sich einer aber, wenn er für sich bleibt und die durch den Tod aufgelöste Ehe rein bewahrt und der göttlichen Fügung gern gehorcht, gemäß welcher er nun ohne Ablenkung vom Dienste des Herrn ist. Ja, einmal geht Clemens noch weiter. Er deutet ein Apostelwort (1. Kor. 6, 18), welches von der Hurerei handelt, als Warnung vor der zweiten Ehe, indem er sagt: Zur Beschämung und Zurückhaltung derjenigen, die sich leicht in eine zweite Ehe stürzen, gebraucht der Apostel passender Weise einen etwas starken Ausdruck und sagt geradezu: alle Sünde ist außer dem Leibe, wer aber hurrt, sündigt an seinem eigenen Leibe ³⁹⁾.

Der kynische Grundsatz, daß sich die Theilnahme des Gläubigen an den irdischen Dingen auf das Notwendige zu beschränken hat, beherrscht endlich auch die Ausführungen des Clemens über Geld und Gut und dessen Verwendung. Zwar sahen wir unsern Kirchenlehrer gegen solche Christen, die den Reichtum für absolut heilshinderlich hielten und seine Aufgebung forderten, das Besitzen von Reichtum lebhaft in Schutz nehmen. Aber, wohlgemerkt! nur das Besitzen, nicht das Erwerben von Reichtum. Clemens steht auch in dieser Beziehung auf dem Boden der kynisch-stoischen Moral, die den Genuß vorhandenen Reichtums erlaubt, aber das Trachten nach Reichtum verbietet. Was tut einer denn für ein Unrecht, sagt Clemens, wenn er sich durch Aufmerksamkeit und Sparsamkeit vor seinem Übertritt zum christlichen Glauben ein tüchtiges Auskommen angesammelt hat? Oder auch, was noch weniger Tadel verdient als dies, wenn er von Gott, der die Seele zuerteilt, gleich durch seine Geburt in das Haus solcher Menschen hineinversetzt ist und in ein begütertes Geschlecht, das durch Vermögen und Reichtum Macht und Einfluß besitzt? Hier redet der Verteidiger der Welt und der Prediger der Weltflucht zugleich aus Clemens. So bestimmt er in diesen Worten den Christen den Besitz von Reichtum erlaubt, ebenso unzweideutig verbietet er ihm darin den Erwerb desselben. Der Christ darf hiernach wohl Überfluß an irdischen Gütern sein eigen nennen, wenn er denselben vor seiner Bekehrung erworben oder wenn er denselben ohne sein Zutun ererbt hat, aber der Christ als

solcher darf sich keinen Reichtum mehr erwerben. Mit der Tugend der Selbstbeherrschung wird auf diesem Gebiet von ihm vielmehr gefordert, daß er sich nur den notwendigen Besitz beschaffe. Den Reichtum an irdischen Gütern hat ein Christ zu verachten, die Armut dagegen soll er nicht fürchten. Es ist daher, wenn auch nicht von Clemens, so doch völlig in seinem Sinne gesprochen, wenn das Lied auf den Pädagogen mit dem Gebete schließt: „Nicht Armut gib mir und erst recht nicht Reichtum gib, verleihe mir nur mein nötiges und auskömmliches Teil“ ⁴⁰⁾. Auch stimmt es zu diesem Standpunkte vortrefflich, wenn Clemens alttestamentliche Gesetze verallgemeinernd dem Christen das Zinsnehmen schlechtweg verbietet ⁴¹⁾.

Darf der Gläubige demnach auch mehr Geld und Gut, als er zum Leben nötig hat, besitzen, so darf er doch nicht mehr als das Notwendige erwerben. Und da nur das tätige Erwerben als ein wirkliches Teilnehmen an diesen irdischen Werten zu gelten hat, so darf und muß gesagt werden, daß Clemens die Teilnahme des Gläubigen an Geld und Gut auf das notwendige Maß beschränkt. Derselbe Grundsatz regelt aber auch, wie oben schon angedeutet, die Verwendung des irdischen Besitzes zum Beschaffen der verschiedenen Lebensbedürfnisse. Luxus in Hausgeräten, in Kleidung, in Schmuck und Putz hat der Christ nicht zu treiben. Die vereinzelt das Gegenteil besagenden Äußerungen unseres Kirchenlehrers, die wir im ersten Kapitel besprachen, sind nichts als ausnahmsweise Konzessionen, welche die Regel bestätigen, daß der Gläubige sein Geld nur für absolut notwendige Dinge ausgeben darf.

Beachten wir zunächst, was für Bestimmungen Clemens in Anwendung dieses Grundsatzes über die Hausgeräte des christlichen Haushaltes gibt. Den Maßstab für die Beschaffung der Hausgeräte hat nicht die Kostbarkeit, sondern, wie auch Musonius lehrt, einzig und allein das Bedürfnis abzugeben. Dieses hat der Herr selbst als den Zweck der Hausgeräte hingestellt. Die zum Heile Elenden, sagt Clemens, müssen sich von vorherein darüber klar sein, daß all' unser Besitz eben nur des Gebrauchs wegen da ist. Mit der Aufstellung dieses Grundsatzes ist schon über Quantität und Qualität der Hausgerätschaften entschieden. Möglichst wenig und möglichst einfach! ist da die Devise. Daher verwirft Clemens jedes unnütze Gerät, das nicht einem notwendigen Gebrauche dient. Jedes Gerät soll vielmehr „mäßig“ sein in dem Sinne, daß ein und dasselbe zu vielen Zwecken verwendbar ist, und zu dem Behuf, daß aller Über-

fluß an diesen Dingen abgeschafft wird. Fort also aus dem Christen-
 hause mit der Menge der Hausgeräte! Und fort auch mit allen
 kostbaren Geräten aus Küche, Wohn- und Schlafstube! Der Ge-
 brauch von Trinkgeräten, sagt Clemens, die aus Silber und Gold
 gefertigt sind, oder solchen, die mit Edelsteinen besetzt sind, ist zu
 verwerfen. Überhaupt ist Gold und Silber, wie Clemens aus Plato
 (Leg. XII, p. 955 f.) zitiert, im privaten wie im öffentlichen Ge-
 brauch, ein Besitz, der den Reiz erweckt und das Bedürfnis über-
 schreitet. Ebenso entschieden wie die goldnen und silbernen sind
 auch die Trinkgeschirre aus Glas zu verbannen, welche durch die
 überflüssige, törichte Kunst der Glaschleifer verziert sind. Was
 für Trinkgeräte zu gebrauchen sind, zeigt das Beispiel des Herrn.
 Er ließ sich von der Samariterin zu trinken geben, die mit einem
 tönernen Gefäß aus dem Brunnen schöpfte. Er verlangte also nicht
 das königliche Gold, sondern lehrte den Durst auf einfache Art löschen.
 Und was von den Trinkgeschirren gilt, gilt auch von allen übrigen
 Küchengeräten, den Messern, dem Speisetisch und den Schüsseln.
 Sag' wir doch, schreibt Clemens einmal, was es dem Tischmesser
 schadet, wenn es nicht mit silbernen Nägeln beschlagen ist oder
 keinen Griff aus Elfenbein hat? Schneidets etwa nicht? Oder
 muß man zum Verteilen des Fleisches indisches Eisen schmieden und
 dieses ausländische Metall als eine Art Bundesgenossen herbeirufen?
 Der Tisch mit Füßen aus Elfenbein wird sich natürlich beleidigt
 fühlen, wenn er ein geringes Groschenbrot tragen soll. Und was
 die Schüsseln betrifft, so verzehrte der Herr sein Zugebröte aus
 einer einfachen Schüssel ⁴²⁾).

Wie gesagt, will Clemens auch aus Wohn- und Schlafzimmer
 alle luxuriösen Möbel entfernt wissen. Daher wendet er sich gegen
 silberne Sessel, kunstvoll gearbeitete Dreifüße, Bettstellen, welche
 silberne Füße haben und mit Elfenbein ausgelegt sind, gegen Lehn-
 stühle, die mit Gold und Schildpatt verziert sind, sowie Sofas,
 welche purpurfarben oder von anderen schwer beschaffbaren Farben
 sind. Die größte Einfachheit soll im Schlafzimmer herrschen. So
 soll die Bettstelle kunstlos sein und glatte, nicht durch Schnitzereien
 verzierte Füße haben. Der Bettinhalt soll nicht weich und kostbar,
 sondern rauh und schlicht sein. Insbesondere sind die auch von
 Plinius verworfenen Kissen mit Flaumfedern nicht zu gebrauchen.
 Jakob schlief ja auf dem Erdboden, und ein Stein diente ihm als Kopf-
 kissen. Und damals gerade wurde er gewürdigt, jene übermensch-

liche Erscheinung zu sehen. Wir müssen, sagt Clemens, der Vernunft folgen und uns eines schlichten und einfachen Lagers bedienen, welches seinem Zwecke entspricht d. h. in der Sommerzeit Gelegenheit zum Zudecken, in der Winterkälte Gelegenheit zum Erwärmen gewährt. Es ist also nur eine Folge des törichten, unheilstiftenden Luxus, wenn die Feldbetten verachtet werden, die doch kein schlechteres Lager bieten als das elfenbeinerne Bett, und wenn die zottige Wolldecke verschmäht wird, die doch zum Zudecken wie geschaffen ist und alle Purpurdecken überflüssig macht. Von derselben Einfachheit wie die Betten ist auch das übrige Schlafstübchenzubehör. Die Waschnäpfe sind von Ton. Warum auch nicht? Wird denn ein tönernes Handbecken den Schmutz der Hand nicht aufnehmen? Oder wird ein tönernes Fußbecken den Schmutz des Fußes nicht aufnehmen? Der Herr hatte doch auch zur Fußwaschung, die er an seinen Jüngern vollzog, keinen silbernen Fußnapf vom Himmel mitgebracht. Aus demselben Material wie die Waschnäpfe ist der Leuchter. Oder wird etwa der Leuchter kein Licht liefern, weil er die Arbeit eines Töpfers und nicht eines Goldschmiedes ist? Einen Spiegel sucht man in der Schlafstube und auch sonst in dem christlichen Hause vergebens ⁴³).

Derselbe rigoristische Geist weht ferner in der Kleiderordnung unseres Kirchenlehrers. Clemens verpönt auch auf diesem Gebiete allen Luxus und macht den Gesichtspunkt des Bedürfnisses zum ausschlaggebenden. Was sich vom Bedürfnis entfernt, hat man zu verschmähen. Inwiefern die Kleidung Bedürfnis ist, spricht Clemens mit den Worten aus: Ich behaupte, daß der Mensch zu keinem anderen Zwecke Gewebe nötig hat als zur Bedeckung des Körpers, d. h. einerseits zum Schutze gegen übermäßige Kälte und starke Hitze, damit uns diese extremen Zustände der Atmosphäre nicht schaden; andererseits zur schamhaften Verhüllung. Ist die Bedeckung des Körpers aber der einzige Zweck der Kleidung, so ist die Kleidung verwerflich, wenn und sofern sie auf den Anblick, nicht auf die Bedeckung berechnet ist, d. h. ästhetische Rücksichten kommen nicht in Betracht. Darum hinweg mit allem Kleiderluxus! Nicht das Seltene und Kostbare, sondern das leicht Beschaffbare und Einfache hat man auf diesem Gebiete zu wählen ⁴⁴). Wie der Soldat, der Seemann und der Beamte ihre Uniform haben, so hat auch der Mäßige ein für ihn charakteristisches Gewand, nämlich ein kunstloses, anständiges und reines. Mit der letzteren Eigenschaft ist das Gegenteil von Farbenprächtigkeit gemeint und gefordert. Der Pädagog,

sagt Clemens, erlaubt uns Kleidung zu tragen, welche schlicht und von weißer Farbe ist; welche nicht künstlich gefärbt, sondern naturfarben ist. Die Farbe der Kleider ist ein Thema, welches Clemens gar wichtig nimmt und oft berührt. Überall bekämpft er wie Tertullian die gefärbten Stoffe, besonders mit Philo und Epiktet die purpurnen, und preist er die auch von den Essenern und Therapeuten bevorzugte weiße Farbe, neben welcher er nur noch die natürliche Farbe der Kleidungsstoffe zuläßt ⁴⁵⁾. Unter der Alleinherrschaft des praktischen Bedürfnisses hat natürlich wie die Farbenpracht so auch alle andere Kleiderpracht keine Daseinsberechtigung. Daher verwirft unser Ethiker auch die albernsten feinen Gewebe und die kunstvollen Muster in den Geweben; er will nichts wissen von golddurchwebten und Seidenstoffen. Diese Stoffe lehnt er ab nicht nur, weil sie überflüssig sind, sondern auch, weil sie durchsichtig sind und die Körperformen erkennen lassen ⁴⁶⁾.

So asketisch streng wie die Kleiderfrage im allgemeinen behandelt Clemens auch die Frage nach der Männer- und Frauen-tracht im besonderen. Er nimmt seinen Ausgang natürlich wieder vom notwendigen Bedürfnis. Der einzige Zweck der Kleidung ist die Bedeckung des Körpers. Die ist ein gemeinsames Bedürfnis beider Geschlechter, gerade so wie Essen und Trinken ein solches ist. Da nun das Bedürfnis gemeinsam ist, so dürfen Männer und Weiber auch keine verschiedene Kleidung tragen, sondern sie müssen sich, wenn auch nicht, wie Zeno verlangt hatte, derselben, so doch einer ähnlichen Tracht bedienen. Denn wie das Bedürfnis nach der Körperbedeckung beiden Geschlechtern gemein ist, so muß auch die Körperbedeckung nahezu die gleiche sein. Ein Unterschied ist nur zu machen, soweit er sich aus der natürlichen Verschiedenheit beider Geschlechter als Notwendigkeit ergibt. Das weibliche Geschlecht hat als das schwache vor den Männern etwas voraus in der Kleidung. So dürfen die Frauen, wie schon im ersten Kapitel erwähnt wurde, weichere Kleiderstoffe benutzen, jedoch, wie Clemens vorsichtshalber hinzusetzt, keine vor Weichlichkeit zerfließenden. Und sie müssen insofern mehr Kleidung anhaben, als sie außerhalb des Hauses tief verschleiert sein und bis auf die Knöchel reichende Gewänder tragen müssen. Auf die Männer wird gar keine Rücksicht genommen. Sie dürfen keine weichen Stoffe tragen, verspottet der Herr doch im Evangelium (Lc. 7, 25) die Leute in weichen Kleidern. Vielmehr ist ihnen harte und besonders ungewalkte Kleidung zu empfehlen.

Sie können sich ein Beispiel nehmen am seligen Johannes, der die nach Üppigkeit duftende Schafwolle verschmähend sich in Kamels-
haare kleidete und auf diese Weise ein einfaches und lauterer Leben
vorbildete; oder an Elias, der einen Schafpelz trug und denselben
mit einem härenen Gürtel zusammenschnürte; ferner an Jesaias, der
sich oft einen Sack, das Demutskleid, anzog, und endlich an Jere-
mias, der nur einen leinenen Schurz anhatte. So sehr beherzigens-
wert diese biblischen Beispiele einfachster Kleidung aber auch sind,
so wenig darf einer den bis zu den Füßen reichenden Rock des
Herrn als Vorwand benutzen, um nach Art der athenischen Archonten
bis auf die Fußspitzen herabhängende Kleider zu tragen. Denn
jener bunte Rock deutet hin auf die Blumen der Weisheit, d. h. die
bunten und nimmer welkenden Schriften mit den von den Strahlen
der Wahrheit glänzenden Herrenworten. Er ist also ebenso bildlich
zu nehmen, wie das Gewand, welches David Ps. 104, 1 f. dem
Herrn beilegt⁴⁷⁾.

Was von den Kleidern gilt, gilt natürlich auch von den Schuhen.
Man muß sich, wie das bei den Anhängern der Wahrheit Brauch
ist, den richtigen Zweck des Schuhzeugs vor Augen stellen, um
dann das naturgemäße auszuwählen. Welches ist aber der Zweck
der Schuhe? Einmal die Bedeckung der Füße und dann, was
Sokrates als Zweck der Schuhe angegeben hatte, die Beschützung
der Fußsohle vor dem Anstoßen an Steine und an rauhe Stellen
beim Bergsteigen. Ist das aber der einzige Zweck des Schuhzeugs,
so genügt das schlichte und hat der Luxus keine Berechtigung. Auch
bei den Frauen nicht. Denn wenn Clemens ihnen auch im Hause
weißes Schuhzeug erlaubt, so schreibt er ihnen doch für das Aus-
gehen und Reisen geschmierte und genagelte Schuhe vor. Wahrhaft
schändlich nennt er die Frauenschuhe, auf denen goldene Blumen
eingearbeitet sind, und es empört ihn, daß die Frauen die Nägel
in Schlangenwindungen in die Sohlen eingeschlagen haben wollen,
ja daß viele sogar Liebesgrüße sich in die Sohlen eingravieren
lassen. Der Hauptunterschied zwischen der Fußbekleidung der Männer
und Frauen ist der, daß die Frauen aus Gründen der Schicklichkeit
und Gesundheit meist beschuht sein müssen, während es den Männern,
wenn sie nicht gerade Kriegsdienste tun, gar wohl ansteht, dem
Beispiel des Sokrates folgend, barfuß zu gehen. Männer, welche
das Barfußgehen nicht vertragen können, sollen sich doch wenigstens
mit jenen Halbschuhen begnügen, welche die Attiker Staubfüße

nannten, weil sie die Füße mit dem Staube in Berührung bringen ⁴⁸⁾.

Es ist völlig selbstverständlich, daß in den Augen unseres kynisch gerichteten Kirchenlehrers die Schmucksachen, wie sie der Juwelier besonders an die Frauen verkauft, keine Gnade finden. Zwar ist auch für die Christinnen ein Schmuck notwendig. Sie müssen sich schmücken mit dem Logos, diesem heiligen Steine, welchen die Schrift einmal „Perle“ genannt hat. Es befinde sich, sagt Clemens ein ander Mal, an euern Handwurzeln ein heiliger Schmuck: freigibige Mitteilbarkeit und häusliche Geschäftigkeit; auf euern Füßen erglanze die unverdrossene Bereitschaft zum Gutes tun und das Wandern zur Gerechtigkeit. Halsgehänge und Halsketten sind Schamhaftigkeit und Sittsamkeit. Solche Ketten stammen aus Gottes Goldschmiede. Der beste Schmuck für die Ohren ist die Unterweisung in der christlichen Wahrheit. Dieser geistliche Schmuck, wie ihn in ähnlicher Weise Plato im Phädon (p. 114 E) statt der äußeren Schmucksachen empfiehlt, ist notwendig, aber die weltlichen Schmuckgegenstände wie Gold und kostbare Steine sind nicht notwendig. Dafür Geld verwenden heißt das Geld wegwerfen, nicht es ausgeben. Nach diesen Dingen zu trachten, verstößt gegen die Schlichtheit, der zu huldigen den Verehrerinnen Christi zukommt. Daher gibt Clemens denn die Losung aus, daß die Schmuckliebe mit Stumpf und Stiel auszurotten ist, und daß die weltlichen Schmucksachen als Kinderschmucksachen von den Frauen zum Henker zu jagen seien, da sie ja doch die Welt überhaupt zu meiden hätten. Insbesondere eifert er dagegen, daß sich die Frauen die Ohrläppchen durchbohren lassen, um Ohrringe und Ohrgehänge hineinzuhängen. Warum, spottet Clemens, lassen sie sich dann nicht auch gleich die Nase durchbohren, damit auch jenes Wort in Erfüllung geht: „Wie ein Ohrring im Saurüssel, so läßt sich Schönheit an einem bösen Weibe an“. Sehr geschickt weiß er denn in der Erzählung vom goldenen Kalb geschilderten Treiben der alten Hebräer (Ex. 32, 2 f.) eine gute Seite abzugewinnen: Sie haben da unseren Weibern in der vorbildlichsten Weise die Lehre gegeben, daß sie sich der Schmucksachen zu enthalten haben. Noch bewundernswerter als dieser Schriftbeweis des Clemens gegen die Schmucksachen ist aber seine Widerlegung des Schriftbeweises, welchen manche Frauen unter Berufung auf die edelsteinernen Mauern und Tore des oberen Jerusalems (ApoK. 21, 18 ff.) zu gunsten der Schmucksachen versuchen

mochten. Diese Edelsteine sind nach Clemens nämlich symbolisch zu nehmen. So bedeuten ihm die zwölf Perleantore die hochberühmte Gnade der apostolischen Predigt; eine Symbolik der heiligen Schriften, von welcher die Weiber, wie er klagt, eben nichts verstehen ⁴⁹).

Als ein Widerspruch zu dieser rigorosen Ablehnung der Schmuckfachen will es übrigens nicht aufgefaßt sein, wenn Clemens die goldnen Fingerringe nicht ganz verwirft. Der Pädagog, sagt er, genehmigt den Frauen einen Fingerring aus Gold, aber auch den nicht zum Schmuck, sondern zur Versiegelung der Gegenstände im Hause, welche der Bewachung würdig sind, also zwecks sorgfältiger Bewachung des Hauses. Hier kommen die Ringe also als etwas Notwendiges in Betracht, wenn auch nur als notwendiges Übel. Denn, so meint unser Ethiker weiter, wenn alle Menichen eine christliche Erziehung hätten, so wäre gar kein Bedürfnis nach Siegeln vorhanden, weil dann Dienerschaft und Herrschaft in gleicher Weise redlich wären. Da aber der Mangel an Erziehung viel Neigung zur Unredlichkeit einflößt, so haben wir nun einmal die Siegel nötig. Als solche notwendige Gegenstände dürfen auch die Männer Fingerringe tragen. Wenn es nötig sein sollte, sagt Clemens im Namen der Männer, daß auch wir in Staatsgeschäften, bei der Verwaltung eines landwirtschaftlichen Betriebes und in Abwesenheit der Frauen zur Sicherung etwas versiegeln, so gestattet der Pädagog auch uns einen Siegelring, aber nur zu dem genannten Zweck. Die anderen Fingerringe, die schon Pythagoras verpönt hatte, hat man wegzuverwerfen. Aber auch den erlaubten Fingerring dürfen die Männer nicht am Goldfinger tragen — denn das wäre Weiberart —, sondern den haben sie auf den kleinen Finger und da auf das hinterste Glied zu stecken ⁵⁰).

Wie gänzlich abhold Clemens allem Schmucktragen ist, zeigt sein Urtheil über das Tragen von Kränzen. Zwar findet eine gewisse Art von Kränzen sein Wohlgefallen. Als Kranz des Weibes, erklärt er, hat man den Mann anzusehen, als den des Mannes die Ehe; die Blumen der Ehe aber sind die Kinder beider Eheleute. „Der Kranz der Greise sind die Kindeskinde, eine Ehrenkrone für die Kinder aber sind die Väter“ (Prov. 15, 6). Unsere Ehrenkrone ist der Vater des All, und der Kranz der gesamten Kirche ist Christus. Andere Kränze als diese uneigentlichen läßt unser Kirchenlehrer aber nicht zu. Denn, so eröffnet er seine Erörterungen über dies Thema, der Gebrauch von Kränzen ist für uns nicht notwendig. Damit

sind einmal die goldnen Kränze abgewiesen, gegen welche auch Philo und Epiktet sich ausgesprochen hatten. Zwar weiß Clemens gar wohl, daß die alten Könige der Hebräer Kronen von Gold und Edelstein trugen. Aber darauf dürfen sich die Verteidiger goldner Kränze nicht berufen. Denn indem die Könige der Juden eine Krone von Gold und Edelsteinen trugen, trugen diese Gesalbten Christus den Gesalbten, ohne es selbst zu wissen, symbolisch auf dem Haupte. Bedeutet doch Edelstein oder Perle oder Smaragd niemand anders als den Logos, und ebenso ist das Gold niemand anders als der unvergängliche Logos, welcher dem Rost der Vergänglichkeit nicht ausgesetzt ist. Aber Clemens beschränkt sich nicht darauf, den Christen die goldnen Kränze zu verbieten, sondern er geht wie Tertullian und andere bis zum Verbot auch der Blumenkränze. Seh' mir keinen Kranz aufs Haupt, zitiert und dekretiert er. Es ist nicht Sache der Mäßigen, einen Kranz, der aus Blumen der ungemähnten Wiese gewunden ist, im Hause als Schmuck herum zu tragen. Denn es ist nicht passend, mit den Kelchen der Rosen oder mit Veilchen, Lilien und anderen derartigen Blumen das Haar, wie bei einer Festlichkeit, zu bekränzen und zu diesem Zwecke den frischen Blumenstiel abzupflücken ⁵¹).

Kurz und gut: Blumen Schmuck ist wie aller Schmuck unnötig, überflüssig, verwerflich. Die Blumen sind nur zu notwendigen Dienstleistungen, aber nicht für die Ausschweifungen des Luxus geschaffen. So dienen ja die Blumen als Heilmittel; theils mittelbar, indem viele sehr nützliche medizinische Salben aus ihnen hergestellt werden, theils unmittelbar, indem z. B. die Rosen und Veilchen mit ihren Düften den Kopfschmerz stillen. Die Christen haben dies Heilmittel freilich auch nicht nötig, denn es ist ihnen auf keinen Fall erlaubt, sich beim Weingelage zu berauschen und da einen schweren Kopf zu holen. Jeder weitere Blumengebrauch wird von Clemens, sofern er nach dem Vorigen nicht überhaupt verwerflich ist, nur als Konzeßion und etwas Ausnahmeweises behandelt. Wenn man den Menschen noch etwas zugeben soll, sagt er, so genüge es ihnen, den Geruch der Blumen zu genießen. Und kurz vor dieser Stelle meint er, zuweilen solle man auch eines mäßigen Vergnügens halber die von den Blumen gewährte Ergözung nicht verwerfen; dabei denkt er wohl auch an die Augenweide, welche die Blumen gewähren. Sagt er doch ein ander Mal, die Blume ergöße durch ihren Anblick,

man müsse sie mit dem Auge genießen; anderer Genuß der Blume als mit dem Auge sei Unmäßigkeit ⁵²⁾).

Wo der Grundsatz gilt, daß man sich nur die zum Leben notwendigen Dinge beschaffen darf, da wird natürlich auch die Teilnahme an den Artikeln und Leistungen der Kosmetik eine sehr eingeschränkte sein. Dem Friseur gibt unser Kirchenlehrer nicht mehr zu verdienen als dem Möbelhändler, Schneider und Juwelier. Was er über Salbengebrauch und Haarpflege sagt, verrät denselben luxusfeindlichen Rigorismus wie seine bisher mitgeteilten Äußerungen. Eine gewisse Salbung verlangt Clemens freilich von dem Gläubigen. Die christlichen Männer müssen nach Rechtchaffenheit duften und das Weib nach Christus, der königlichen Salbe. Sie soll sich immer mit der unvergänglichen Salbe der Sittsamkeit salben und ihre Lust haben an der heiligen Salbe, dem Geiste. Aber so dringend unser Ethiker auch diese geistliche Salbe empfiehlt, so bedenklich ist er gegen die Salben im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Wo dieselben bloß der Lust dienen, da verwirft er sie seinem Grundsatz gemäß gänzlich. Er duldet sie nur, wo sie sich als nützlich ausweisen. Man soll, erklärt er, den Gebrauch der Salben nicht völlig ausrotten, sondern soll die Salbe als Medizin und Heilmittel gebrauchen. Aber auch dazu nur mit Maßen! Denn es ist ein großer Unterschied, ob man sich mit Salbe beschmiert oder salbt. Jenes ist weibisch, dies nützt zuweilen; wie Clemens an einer stattlichen Anzahl von Krankheiten dartut. Also nur zu solchen nützlichen Zwecken und nicht etwa zur Nasenlust sind die Salben da. Und selbst als Heilmittel hat man die Salben nicht immer nötig. Oft tut auch schon das nicht zu Salbe verarbeitete Öl dieselben Dienste. Das bloße Öl genügt, um die Haut einzuölen, die Sehnen zu lockern und einen gewissen lästigen Geruch des Körpers zu unterdrücken; wenn wir wirklich zu diesem Zwecke das Öl bedürfen sollten. Jedenfalls gilt vom Salbengebrauch als Luxus, daß er für die Christen nicht notwendig und somit nicht zulässig ist. Wer die Salben als Parfüme anwendet, ist schwer zu tadeln. Es findet des Clemens Beifall, daß einige Gesetzgeber, unwillig über die Salbensucht, den Salben so abgeneigt sind, daß sie sogar deren Verfertiger, die Salbenköche, aus den wohlgeordneten Staaten verbannen. Denn es ist nicht recht, daß die falschen Salben in die Stadt der Wahrheit eindringen. Von dieser Haltung läßt sich Clemens auch nicht abbringen durch den Hinweis auf die Salbung, welche jene Sünderin

nach Lc. 7, 37 ff. am Herrn vollzog. Durch verschiedene für seine Schriftauslegung charakteristische exegetische Kunststücke weiß er etwaigen Verteidigern des Salbengebrauchs die Berufung auf diese Erzählung abzuschneiden. Das Weib, meint unser Alexandriner, hat den Herrn gesalbt, weil sie noch keinen Anteil am Logos hatte, denn noch war sie eine Sünderin; und da hat sie denn eben den Herrn mit dem geehrt, was sie als das Schönste zu besitzen meinte, mit der Salbe. Es kann das aber auch ein Symbol der Lehre des Herrn und seines Leidens sein. Denn die mit wohlriechender Salbe gesalbten Füße deuten auf die göttliche Lehre hin, welche wohlberühmt bis zu den Enden der Erde dringt. Und wenn es meinen Lesern nicht lästig ist zu hören, so sind die gesalbten Füße des Herrn die Apostel, welche in der Gabe der Prophetie an der wohlriechenden Salbe des heiligen Geistes teilbekommen hatten. Aber, wie gesagt, deutet die Salbung auch auf das Leiden des Herrn hin. Man versteht das Öl in mystischer Weise: Der Herr selbst ist das Öl (έλαιον), weil uns von ihm her Erbarmen (έλεος) widerfährt. Die Salbe aber, als verfälschtes Öl, ist der falsche Verräter Judas, mit welchem die Füße des Herrn gesalbt wurden, als sein Wandel in der Welt zu Ende ging; denn gesalbt werden die Toten. Es ist also nicht unwahrscheinlich, daß jene Salbe den Judas andeutet; sofern sie Öl (έλαιον) ist, weist sie auf ihn hin als den begnadeten (ήλεημένον) Jünger, sofern sie aber falsches, mit Zutaten versetztes Öl ist, weist sie auf ihn als den Verräter hin. Das war es also, was die Salbung der Füße voraussagte: Der Verrat des Judas an dem seinen Leidensweg gehenden Herrn. Doch was man auch zur Auslegung jener Perikope sagen mag — und Clemens weiß in der That noch allerlei hineinzulegen —, die Salbenliebhaber dürfen sich nicht auf sie berufen. Salben zu anderen als zu medizinischen Zwecken zu gebrauchen, etwa gar zum Schminken, ist und bleibt unnötig und verboten ⁵³⁾.

Auch die Behandlung der Haare hält unser Ethiker wie Musonius und Epiktet für wichtig genug, um sie zu erörtern und nach seinem kynischen Grundsatz zu regeln. Es hat nur das Notwendige zur Haarpflege zu geschehen. Auch seitens der Frauen. Den Frauen genüge es, fordert Clemens, die Haare weich zu kämmen und dann das Haar in einfacher Weise mit einer schlichten Nadel in den Nacken zurückzustecken. Alles Weitere ist nicht von nöten und vom Übel. Clemens verbietet den Christinnen daher, die Haare sich

kunstvoll zu flechten, sich die Zöpfe in die Höhe zu binden, bald diese, bald jene Frisur zu tragen, sich Locken zu kräuseln, Haarneze zu tragen, sich den Kopf mit Haarnadeln zu krauen, als ob sie keine Finger hätten und besonders mit Nadeln aus Schildpatt und Elfenbein. Ebenso unerlaubt dünkt unserem Kasuisten das Färben der Haare, möge es nun den Zweck haben, dunkle Haare blond zu machen, oder gar den Zweck, ergrauten Haaren wieder Jugendfarbe zu verleihen. Ganz verwerflich erscheint ihm endlich das Aufsetzen fremder Haare. Falsches Haar für den Kopf sich anzuschaffen und den Schädel mit toten Haaren zu bekleiden, scheint unserem Kirchenlehrer so gottlos wie nur etwas.

Für die Männer lautet es hier noch rigoristischer. Sie haben in Sachen der Haare gar keine ästhetischen Rücksichten walten zu lassen. Als Mann sich zu kämmen, sagt Clemens, und sich zu scheeren, um schön zu erscheinen, und sich die Haare vor dem Spiegel zurecht zu machen, sowie sich das Kinn zu rasieren, zu enthaaren und glatt zu machen — ist das nicht weibisch? Der ästhetische Gesichtspunkt hat völlig hinter dem praktischen Bedürfnis zurückzutreten. Deshalb heißt es ein andermal: Da man das Scheeren nicht vorzunehmen hat, um sich herauszuputzen, sondern dringender Umstände halber, so soll man die Kopfschneide abschneiden, damit sie einem nicht in die Augen herunterwachsen und in gleicher Weise die Schnurrbarthaare, wenn sie beim Essen besudelt werden. Das Letztere soll aber nicht mit dem Rasiermesser geschehen, sondern mit der Scheere. Die Barthaare am Kinn aber, die niemand etwas zu leide tun, muß man in Ruhe lassen. Die Männer dürfen an ihrem Haar also nur das Notwendigste vornehmen. Sie dürfen entfernen nur, was lästig und hinderlich ist. Darum ist es unzulässig, daß sie sich den Bart ganz wegirasieren oder auszupfen, noch unzulässiger aber, daß sie sich die sonstigen Körperhaare durch Auflegen von Pechpflaster oder Auszupfen entfernen. Selbstverständlich ist ihnen noch mehr als den Frauen verboten, sich die grauen Haare wieder jung zu färben ⁵⁴). —

Beschränkung auf das Notwendige, und somit auf ein Minimum, das ist die Grundtugend, welche unser Ethiker dem Gläubigen für seine Teilnahme an den irdischen Dingen vorschreibt. Nur den zum Leben notwendigen irdischen Gütern darf die innere Teilnahme des Gläubigen in Wunsch und Wohlgefühl gelten. Nur wenn und soweit sie notwendig und unentbehrlich sind, darf der Gläubige den

Gütern der Natur und Kultur seine äußere Teilnahme im Genuß und Gebrauch zuwenden. Diese Forderung ist der rote Faden, der sich durch die mancherlei Vorschriften des 2. und 3. Buches des Pädagogen hindurchzieht. Sie ist das allgemeine Gesetz, das wir auf den verschiedenen Lebensgebieten in besonderen Geboten wirksam fanden. Sie ist die Grundregel, die wir an einer Fülle von einzelnen Beispielen illustriert sahen. Und das ist eben, was die Teilnahme des Gläubigen an der Welt zu einer asketischen stempelt, daß sie von diesem kynischen Grundsatz normiert wird. Indem wir die engen Schranken aufgewiesen haben, in die jenes kynische Prinzip in seiner Anwendung den Gläubigen einschließt, haben wir dargestellt, was der Gläubige des Clemens an Askese leistet, haben wir die Frage nach dem Umfang seiner Askese beantwortet.

Suchen wir nun die zweite Frage dieses Abschnitts zu beantworten, die Frage nach den Beweggründen, aus welchen der Gläubige des Clemens solche Askese übt. Bewegt ihn dazu etwa die Meinung, daß diese Stellung zur Welt die einzig sittliche und jede andere Sünde sei? Wenn man daran denkt, daß unser Ethiker das Leben nach jenem kynischen Grundsatz als Mäßigkeit und Selbstbeherrschung bezeichnet, und daß er das Überschreiten der von ihm für die Teilnahme an den weltlichen Dingen festgesetzten Grenze sehr oft mit sittlicher Entrüstung verurteilt, so möchte man meinen, der Gläubige solle die Beschränkung auf das Notwendige als absolute sittliche Forderung beobachten und die Teilnahme am Nichtnotwendigen als etwas schlechthin Un sittliches meiden. Dem ist jedoch nicht so. Vielmehr, wenn wir uns daran erinnern, daß Clemens an einer Stelle (Paed. II, 121) wenigstens den Luxus im Prinzip für erlaubt erklärt, daß er ihm auch im einzelnen mehrfach Konzessionen macht und von der Innehaltung jener kynischen Richtschnur einige Male dispensiert; wenn wir ferner erwägen, daß Clemens den Pädagogen zum Schlusse (Paed. III, 86) das Geständnis ablegen läßt, er habe seine Zöglinge etwas scharf angefaßt; so ist klar, daß der Gläubige die Beschränkung auf das Notwendige nicht als unbedingte sittliche Forderung, sondern als Askese beobachten soll.

Doch, so fragen wir nochmals: aus welchen Beweggründen nimmt der Gläubige des Clemens zu den irdischen Gütern diese Stellung ein, die nicht bloß uns, sondern ihm selbst als eine asketische gilt? Unter den Beweggründen, die in Frage kommen könnten,

vermißt man so gut wie völlig denjenigen, der für die asketischen Erscheinungen im Urchristentum der ausschlaggebende war, nämlich die Rücksicht auf die nahe Wiederkunft Christi und das Ende der gegenwärtigen Weltzeit. Zwar findet sich die Verwerfung der kostbaren Hausgeräte bei Clemens einmal motiviert durch das Pauluswort (1. Kor. 7, 29): „die Zeit ist kurz“, aber der Zusammenhang, in dem diese Worte zitiert werden, kann es einem zweifelhaft erscheinen lassen, ob unser Alexandriner für den eschatologischen Charakter der Schriftstelle überhaupt ein Gefühl und Verständnis besessen hat. Jedenfalls wäre der eschatologische Gesichtspunkt auch an dieser einzigen Stelle, an der er auftaucht, nur ein Moment neben anderen. Denn nächst dem erwähnten Apostelwort beruft sich unser Kirchenlehrer für die Beseitigung der Kostbarkeiten auch auf das Wort Jesu an den reichen Jüngling, ja auch auf ein Luxusverbot des Plato (Paed. II, 35 f.).

Der Gläubige übt seine Askese also nicht aus Erwartung der Wiederkunft Christi und des Weltendes. Soll er sie vielleicht üben, um gegen Mißstände in der ihn umgebenden Welt zu protestieren? Man hat nämlich gesagt, Clemens fordere die asketische Lebenshaltung in der Absicht, gegen den maßlosen Luxus seiner Zeit vom christlichen Standpunkte aus zu reagieren. Auch gegen diese Ansicht läßt sich manches einwenden. Zunächst sind die Klagen über den Luxus der römischen Kaiserzeit überhaupt mit mehr Vorsicht aufzunehmen, als meist geschieht. Sie sind, wie neuere Sachkenner und Beurteiler mit Recht hervorheben, in der überstrengen stoischen Doktrin der Schriftsteller noch mehr begründet als in wirklichen Mißständen ⁵⁵⁾. Diese Vorsicht ist auch gegenüber den Schilderungen, welche Clemens im 2. und 3. Buche seines Pädagogon vom Luxus seiner Zeit gibt, am Platze. Oder sollte man nach dieser Seite hin Objektivität der Berichterstattung und Unbefangtheit des Urteils von einem Manne erwarten, der beispielsweise alle Einfuhr ausländischer Erzeugnisse an sich schon als Luxus bekämpft, der jedes Tragen gefärbter Stoffe als Üppigkeit verdammt, der sich sittlich darüber entrüstet, daß die Frauen sich die Nägel in Schlangenwindungen in die Schuhsohlen einschlagen lassen? Wer schon bei solchen Dingen über Luxus klagt, die zu bekämpfen heute auch dem engherzigsten Rigoristen nicht in den Sinn kommt, betrachtet die Welt offenbar durch eine gefärbte und vergrößernde Brille und kann nicht als unbefangener Gewährsmann gelten. So-

dann sind die strengen und engen Vorschriften, mit denen Clemens das Leben des Gläubigen regelt, keineswegs als eine spezifisch christliche Reaktion gegen den Luxus anzusprechen. Bewiesen uns doch die zahlreichen, oft buchstäblich übereinstimmenden Parallelen aus Philo, Musonius und Epiktet, daß unser Kirchenlehrer mit seiner Askese sachlich und literarisch von der kynisch=stoischen Diatribe abhängig ist. Und damit kommen wir auf einen dritten und letzten Punkt zu sprechen. Wenn man bedenkt, daß Clemens sowohl seine Luxus schilderungen als auch seine Askeseforderungen zum größten Teil aus Büchern entnommen hat, und daß er damit der Hauptsache nach nur wiederholt, was schon über 200 Jahre vor ihm geschildert und gefordert war, so kann man ihn nicht als den Rufer im Streit gegen Mißstände seiner Zeit betrachten. Er ist offenbar mit der von ihm geforderten Askese mehr Doktrinär als Praktiker. Er predigt in ihr mehr Schulweisheit als Lebensweisheit. Er vertritt in ihr mehr eine philosophische Tradition als aktuelle Interessen. Auch die Beweggründe, aus denen er den Gläubigen seine Askese beobachten läßt, sind ebenso wie der Umfang dieser Askese, aus der kynisch=stoischen Literatur entnommen. Sie sind ganz allgemeiner Natur, sozusagen zeitlos. Es ist für ihre Geltung gleichgültig, ob die Parusie nahe bevorsteht oder nicht, ob großer Luxus in der Welt zu bekämpfen ist oder keiner. Die Beweggründe, aus denen der Gläubige asketisch lebt, lassen sich in die drei Beweggründe zusammenfassen, die für sein sittliches Tun und Lassen, im Unterschied von dem des Gnostikers, überhaupt bestimmend sind. Es sind Furcht, Hoffnung und Nächstenliebe ⁵⁶⁾.

Zunächst ist es also Furcht, was den Gläubigen bewegt, seine Teilnahme an den irdischen Dingen auf das notwendige Maß zu beschränken. Und zwar Furcht aller Art: Furcht vor äußerem Schaden und Furcht vor innerem Schaden, natürliches Grauen und fromme Scheu. Um mit dem Äußerlichsten zu beginnen, so enthält sich der Gläubige der nicht notwendigen Dinge aus Furcht vor Störungen seiner Gesundheit und seines körperlichen Wohlbefindens überhaupt. Er verschmäht es, bei einer Mahlzeit vielerlei Speiseforten zu essen, weil das allerlei Schäden erzeugt: schlechtes Befinden des Körpers, Aufruhr im Magen. Hat doch der delische Arzt Antiphanes eben das Vielerlei der Speisen als eine Hauptursache der Krankheiten bezeichnet. Aus demselben Grunde verzichtet er auf die weichen Betten. Das Schlafen in den Flaumfedern ist

nämlich schädlich, weil der Körper wegen der Weichheit des Lagers wie in einen weit gähnenden Abgrund sinkt. Denn dies Lager verstattet den auf ihm Ruhenden nicht, sich umzudrehen, weil sich das Bett auf beiden Körperseiten hügelartig erhebt, und erlaubt auch nicht, daß die Speisen verdaut werden; man müßte denn so nennen, was vielmehr ein Verbrennen derselben ist, daß heißt aber ein Verderben der Nahrung. Der Gläubige badet nur wenig, denn der häufige Gebrauch des Bades ruiniert die Kräfte und macht die natürliche Spannkraft erschlaffen, führt auch oft Ohnmachtsanfälle herbei. Haben doch die Alten das Bad eine Menschenwalke genannt, da es den Körper allzusehnell mürbe macht und vorzeitig zu altern zwingt. Der Gläubige hütet sich vor goldnem und silbernem Geschirr, weil es Grünspan aushaucht, vor wohlriechenden Salben, weil sie Kopfschmerz verursachen. Die christlichen Frauen salben sich das Haar nicht, weil die Salbe das Haar austrocknet und trocknes Haar schneller ergraut. Sie schminken sich nicht, weil das Schminken die Haut erkältet, das Fleisch faltig macht und die natürliche Blüte zum Welken bringt⁵⁷⁾.

Wie es hier die Furcht vor Schaden in gesundheitlicher Beziehung ist, so ist es anderwärts die Furcht vor ökonomischen Nachtheilen, die den Gläubigen die unnötigen Dinge vermeiden läßt. So verbietet sich der Gebrauch goldner und silberner Trinkgeschirre, weil das Metall, wenn man einen kalten Mischtrank hineingießt, demselben von seiner Qualität etwas mittheilt und damit den Trank verdirbt; besonders aber deshalb, weil Gold und Silber kostspielig zu erwerben, schwer zu behüten und ungeeignet zum Gebrauch ist. Der Gedanke an die ökonomischen Nachteile soll vor allem die Frauen von Schmuck und Putz abschrecken. Denn Frauen, welche derartigen Luxus treiben, leeren ihren Männern den Geldbeutel und kümmern sich nicht um ihren Haushalt⁵⁸⁾.

Neben die Furcht vor äußeren Nachtheilen tritt als Beweggrund zur Enthaltung von allem Überflüssigen die Furcht vor ideellem Schaden wie Verlust des guten Namens und der Ehre. Bald ist ehrenrührige Zusammenstellung mit der Tierwelt zu fürchten. Das Fleisshessen z. B. unterläßt man am besten, denn es ist, wie auch Musonius sagt, mehr eine Sache der Tiere. Pfeife und Flöte soll man beim Trinkgelage nicht zulassen, weil diese Instrumente mehr für Tiere als für Menschen passend sind. Denn von den Hirschkühen haben wir erfahren, daß sie durch den Klang der Pfeifen

gekirrt und so von den Jägern durch Musik in die Fußschlingen getrieben werden. Bald ist der Ruf, daß man ein nichtsnutziger Mensch sei, zu scheuen. So soll man die Tafelfreuden fliehen, weil sie einem schimpfliche Namen eintragen. Man soll lächerliche Worte meiden, weil sie auf einen lächerlichen Charakter schließen lassen. Man soll sich die grauen Haare nicht jung färben, denn es ist ganz unmöglich, die Seele wahrhaftig erscheinen zu lassen, wenn man einen falschen Kopf hat. Man soll sich nicht mit Gold schmücken, denn wenn jemand durch Gold geschmückt zu werden glaubt, so erklärt er sich für weniger wert als das Gold, diesen irdischen Sand ⁵⁹⁾. Wirkt hier die Furcht vor Schädigung der Menschenehre im allgemeinen, so wird anderwärts an die Furcht vor Schädigung der Mannes-, Frauen- oder Christenehre insbesondere appelliert. Der Mann trägt keinen Ring am Goldfinger und wendet keine kosmetischen Künste an, weil das weibisch sein würde. Die Frau soll sich nicht schmücken und puzen, weil das mädchenhaft wäre. Die Christen als das friedliche Geschlecht, dürfen keine Musikinstrumente gebrauchen, weil sie sich dadurch auf gleiche Stufe mit den heidnischen Völkerschaften stellen würden, welche die Instrumente zu Kriegszwecken verwenden. Und sie würden sich noch unter die Heiden stellen, wenn sie z. B. Kränze trügen — haben doch die alten Griechen vor den Perserkriegen keine getragen, oder wenn sie sich schmückten und puzten — haben dagegen doch schon heidnische Dichter geeifert ⁶⁰⁾.

Wie gesagt, ist es zuweilen auch gefühlsmäßiges Grauen, wodurch Clemens den Gläubigen vom Nichtnotwendigen fernhalten will. So weist er darauf hin, daß man durch den Gebrauch mancher Luxusgegenstände in Berührung mit dem Tode kommt. Wer will wohl Elfenbein an den Bettstellen haben; stammt es doch, mit Plato zu reden, von einem Körper, der die Seele ausgehaucht hat! Wer wird wohl einen Kranz aufsetzen, werden doch die Toten und die toten Götzen bekränzt! Wie schrecklich, wenn Frauen falsches Haar tragen; sie bekleiden ihren Schädel ja mit toten Zöpfen! An anderen Stellen benutzt Clemens das Grauen vor widerwärtigen Lebewesen zu demselben Zwecke. Lasse sich nur niemand kunstvolle Drehscheiben an den Bettstellen anbringen. Das gibt Wege für Kriechtiere! Fort mit der Seide! Sie stammt ja von einem Tier, das erst ein Wurm und dann eine dicht behaarte Raupe war. Man sei doch nicht auf Gold aus! Zum Tode Verurteilte graben es

aus der Erde. Für Schuhe wird man nicht schwärmen, wenn man mit Musonius bedenkt, daß das Schuhtragen (*ὑποδέσσειν*) dem Fesseltragen (*δέσσειν*) nahekommt ⁶¹).

Häufig verwendet Clemens als Beweggrund zu dem von ihm geforderten asketischen Verhalten des Gläubigen auch die religiöse Ehrfurcht und Scheu vor Gott und seiner Naturordnung, vor Christus, vor Geboten und Beispielen der Bibel. So gibt er den sich putzenden Frauen zu bedenken, daß sie mit ihrem Tun den Schöpfer der Menschen verunehren, als ob er ihnen nicht die gebührende Schönheit geschenkt hätte. Er hält den Männern, die sich glatt rasieren, entgegen, Gott habe gewollt, daß das Weib glatt sei, den Mann aber habe er mit dem Barte geschmückt. Es ist Widerseßlichkeit gegen Gott, wenn man das nach seinem Willen grau gewordene Haar wieder jung färbt ⁶²).

Den ehelichen Umgang nach eingetretener Empfängnis verbietet unser Ethiker, weil es nicht recht sei, die Natur in ihrer Wirksamkeit zu belästigen. Den Frauen untersagt er Schmuck und Putz, weil die Kunst nicht mit der Natur wetten solle. Insonderheit wendet er sich gegen das Durchbohren der Ohrläppchen zwecks Anbringung von Ohrgehängen, denn es sei nicht recht, die Natur zu vergewaltigen und gegen ihren Willen zu handeln ⁶³).

Vor manchem Luxus warnt Clemens den Gläubigen durch den Hinweis auf Christus, der durch Worte und sein eignes Beispiel den Überfluß verworfen und die Beschränkung auf die notwendigen Dinge empfohlen habe. Und während später Gottfried von Bouillon es für unpassend hielt, in Jerusalem eine Königskrone zu tragen, wo Christus eine Dornenkrone getragen habe, so soll es dem Gläubigen nach Clemens schon unmöglich sein, einen Blumenkranz aufzusetzen, weil er damit das heilige Leiden des dornengekrönten Herrn verspötte ⁶⁴).

Was ferner die Ehrfurcht vor gewissen Geboten der Bibel anlangt, so hält unser Alexandriner z. B. den Gebrauch des die Menschengestalt wiederpiegelnden Spiegels für unvereinbar mit dem mosaischen Bilderverbote. Der Frauenputz scheint ihm ausgeschlossen durch Stellen wie 1. Tim. 2, 9 und 1. Pt. 3, 3—4. Und da, wie Clemens dem Philo nachspricht, auch die Handlungen der alten Gerechten die Bedeutung von Gesetzen haben, so erfordert es auch die Ehrfurcht vor der asketischen Lebensweise alt- und neutestamentlicher

Frommer, daß der Gläubige allem Überfluß entsagt und sich eines asketisch=strengen Lebens befleißigt ⁶⁵).

Einen so großen Raum diese verschiedenartigen und verschiedenwertigen Furchtmotive in den Ausführungen unseres Kirchenlehrers aber auch einnehmen, sie haben doch nur untergeordnete Bedeutung. Es sind nur Reservetruppen, die Clemens selbst zum Teil mit einem schalkhaften Lächeln aufgeführt haben mag. Die Furcht, welche den Gläubigen in erster Linie zu seiner Askese bewegen soll, ist bisher noch nicht genannt. Es ist die Furcht vor Schaden an der Seele. Dahin gehört es schon, wenn Clemens vom Genuß des Fleisches abrät aus der von ihm mit Musonius geteilten Furcht, der vom Fleisch aufsteigende schmutzige Dunst werde die Seele beschatten ⁶⁶). Weit mehr aber noch als diese Furcht, in intellektueller Hinsicht Seelenschaden zu erleiden, soll den Gläubigen die Furcht vor Seelenschaden in sittlicher Beziehung bewegen, sich auf den Gebrauch der notwendigen Dinge zu beschränken und die überflüssigen zu meiden. Denn wenn die Teilnahme an nichtnotwendigen Erdengütern an und für sich auch ohne Sünde ist, so hat sie doch, wie Clemens fürchtet, nur gar zu leicht Sünde zur Folge. Diese Furcht erscheint unserem Kirchenlehrer sehr begründet. Wenn es mir auch erlaubt ist, zitiert er einmal, an allem teilzunehmen, so ist doch nicht alles zuträglich. Denn rasch verfällt man auf das Tun unerlaubter Dinge, wenn man alles tut, was erlaubt ist. Doppelt begründet erscheint ihm diese Furcht bei Menschen, die in ihrer Vergangenheit ein Lustleben geführt haben. Da es unmöglich ist, sagt er ein andermal, daß einer, der die angenehmen Dinge gebraucht, von ihrem Genuße abläßt, so hat der Pädagog dieser Lebensführung die entgegengesetzte asketische entgegengestellt, bis er das aus der Gewohnheit stammende Kennen zur Vergnügungssucht aufgelöst hat. Und in dieser Furcht zu wandeln, ist der Gläubige auch verpflichtet. Er hat nicht bloß die Sünde, sondern auch die Gelegenheit zur Sünde zu meiden. Kommt es auch in erster Linie darauf an, von den Leidenschaften frei zu sein, so steht in zweiter Linie die Aufgabe, das leichte Hineinfallen in die Gewohnheit der Sünden zu verhindern. Steht doch der Tugend der Mäßigkeit die Vorsicht zur Seite. Dem Gläubigen gilt die Mahnung: Principiis obsta! Und scheint die Möglichkeit der Sünde auch nur eine entfernte zu sein, man muß ihr doch aus dem Wege gehen. Wie der Reiter eines störrigen Pferdes schon fern vor einer Gefahr die Zügel kurz faßt, um nicht

abgeworfen zu werden, so muß auch die Vernunft des Menschen die unvernünftigen Triebe schon von fern her zügeln, um nicht zu Falle zu kommen ⁶⁷).

Um an einigen Beispielen zu zeigen, wie sich der Gläubige aus Furcht vor sittlichem Schaden von allen nicht notwendigen Dingen enthalten soll, so soll er sich von der Instrumentalmusik fern halten, weil dieselbe zu Begierden entflammt, indem sie bald sinnliche Liebe entzündet, bald wilden Zorn erweckt. Er soll sich keinen Witz erlauben, weil das der Anfang zu ausgelassenem Treiben ist, woraus Zwistigkeiten, Streitereien und Feindschaften erwachsen. Er soll keine Kränze und Salben gebrauchen, weil dieselben zu Lüsten und leichtfertigem Treiben verführen. Er soll keine Schmucksachen tragen, denn indem die Schmuckliebe dem Körper fremde Dinge anhängt, als ob sie zu ihm gehörten, erzeugt sie Übung im Lügen und die Gewohnheit zu betrügen ⁶⁸).

Nächst diesen mannigfaltigen Beweggründen der Furcht sind es ebenso mannigfache Beweggründe der Hoffnung, die den Gläubigen zu seiner asketischen Lebenshaltung bestimmen. Bald ist es die Hoffnung auf Förderung der körperlichen Gesundheit. Der Gläubige bedient sich der einfachsten Speisen; denn die, welche die einfachsten Speisen genießen, sind die stärksten, gesündesten und kräftigsten Menschen, wie ein Vergleich der Sklaven mit den Herren, der Bauern mit den Gutsbesitzern lehrt. Er trinkt möglichst wenig Wein, um sich ein längeres Leben zu erwerben. Er trägt rauhe und ungewalkte Kleidungsstoffe, weil diese die Wärme im Körper festhalten ⁶⁹). Bald ist es die Hoffnung auf ein bequemes Leben. So ist der Gläubige ein Freund von roher Kost, weil diese kein Feueranzünden nötig macht und leichter zur Hand ist. Er schafft sich nur einfache Hausgeräte an, weil man die leicht bewahrt ⁷⁰). Bald ist es die Hoffnung auf Abhärtung und Stählung, sei es des Körpers oder des Geistes. Was jene betrifft, so gehn die Männer barfuß, weil das eine sehr gute Übung ist, und scheeren sie sich den Kopf kahl, weil das den Schädel unempfindlich macht und ohne Schaden an Kälte und Hitze gewöhnt. Was diese anlangt, so befließigt sich der Gläubige der größten Einfachheit im Leben, denn wenn einer den Luxus gänzlich flieht und in Einfachheit lebt, so übt er sich, die unfreiwilligen Mühsale leichter zu ertragen. Er macht die freiwilligen Drangsale fortwährend zur Übungsschule für Verfolgungen. Und wenn er in unfreiwillige

Mühen und Ängste und Kümmernisse gerät, so ist er nicht ungeübt, sie zu ertragen ⁷¹⁾. Bald ist es die Hoffnung auf Lohn bei Gott. Hörten wir unseren Kirchenlehrer doch oben schon sagen, daß jemand, der instande sei, das Leben streng zu führen und in reiner und vernünftiger Weise sich von der Ehe zu enthalten, sich einen größeren Lohn bei Gott erwerben werde. Bald ist es die Hoffnung, in der asketischen Lebensweise den Engeln und gar Gott ähnlich zu sein. So muß es die Gläubigen treiben, des Nachts sich oft vom Lager zu erheben und Gott zu loben. Denn selig sind, die für Gott wachen, weil sie das Vorbild der Engel nachahmen, die man die Wachenden nennt. Der Gläubige muß sich bemühen, möglichst wenig zu bedürfen, denn dadurch wird er Gott ähnlich werden, der völlig bedürfnislos ist ⁷²⁾. Endlich und hauptsächlich bewegt den Gläubigen zu seinem enthaltsamen Leben die Hoffnung, dadurch den vernünftigen Teil seiner Seele zu stärken und zwar sowohl als Prinzip des Erkennens als auch der Sittlichkeit. Was das erstere angeht, so bedient er sich der einfachsten Speisen. Denn die das tun, sind nicht bloß stärker, sondern auch verständiger als die üppig speisenden Menschen, wie ein Vergleich der Philosophen mit den Reichen lehrt. Denn sie überschütten ihren Verstand nicht mit Speisen und betrügen ihn nicht mit Lüste. Er trinkt auch möglichst wenig Wein. Denn auf diese Weise wird die Seele rein und trocken und lichtartig, die trockene Seele ist aber die weiseste und beste und deshalb auch zur mystischen Schauung Gottes geeignete, denn sie ist nicht durchfeuchtet und von den aus dem Weine aufsteigenden Dünsten zu einem wolkenartigen Körper gestaltet. Und was das letztere betrifft, so macht er von Speise und Trank und vom Heiraten nicht jeden ihm prinzipiell erlaubten Gebrauch, sondern übt Enthaltbarkeit, um über die Lüste Herr zu sein und die Begierden zu verhindern ⁷³⁾.

Der dritte Hauptbeweggrund zu der enthaltsamen Lebensweise des Gläubigen ist die Liebe zum Nächsten. Die Liebe zum Nächsten verbietet ihm, Luxus zu treiben. Um die schon mehrfach angeführte Stelle Paed. II, 121 nochmals zu verwerten, so hat Clemens gegen den Luxus — abgesehen davon, daß er den Menschen zu leicht sich leidenschaftlich zugetan macht — das Bedenken, daß man ihn nicht ohne sozialen Unterschied pflegen könne. Die Liebhaber des luxuriösen Lebens vergessen auch ihre Liebespflichten gegen den Nächsten. So klagt Clemens einmal über die reichen Frauen

seiner Zeit: Die sittsame Witwe übersehen sie, die doch mehr wert ist als das Maltahündchen, und für den gerechten Greis haben sie kein Auge, der doch, glaub' ich, schöner aussieht als die Mißgeburt, welche sie sich für Geld gekauft haben, das Waisenkind lassen sie nicht zu sich, während sie doch Affen und Regenpfeifer aufziehen; ja, die im eigenen Hause geborenen Kinder setzen sie aus und nehmen statt dessen die Zungen von Vögeln auf. Die unvernünftigen Wesen haben sie den vernünftigen vorgezogen, während sie doch die Greise ernähren sollten, die sich der Mäßigkeit befleißigen, die meines Erachtens ein schöneres Gesicht haben als die Affen, die etwas Besseres verlauten lassen können als die Nachtigallen und einen vor den Spruch führen können: „Wer sich des Armen erbarmt, leiht Gott“ (Prov. 19, 17) und den anderen: „Was ihr einem dieser Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan“ (Matth. 25, 40) ⁷⁴). Aber während der Luxus so die sozialen Unterschiede an den Tag treten läßt und lieblos macht, ist von einer sich auf das Notwendige beschränkenden Lebenshaltung das gerade Gegenteil zu sagen. Die Schlichtheit gleicht die Vermögensunterschiede aus. Das Schlichte, wie schon der Name andeutet, erhebt sich nicht, bläst sich nicht auf im Vergleich zu etwas Anderem und bläht sich nicht, sondern es ist ganz eben und glatt und gleich. Wer genügsam lebt, hat auch einen reichen Behrpfennig zu liebevollem Mitteilen. Und er ist zu Werken der Liebe nicht nur besser im stande, sondern auch leichter gewillt, als die üppig lebenden Menschen. Denn von einfachen Dingen teilt man mit leichtem Sinn mit ⁷⁵). Die Nächstenliebe im Sinne sozialer Gesinnung kommt als Beweggrund, den Luxus abzulehnen und sich der größten Einfachheit zu befleißigen, am deutlichsten und ausführlichsten an einer Stelle zum Ausdruck, die in ihrer ganzen Ausdehnung hierher gesetzt zu werden verdient. Wenn euch auch alles von Gott geschenkt ist, beginnt Clemens, und wenn euch auch alles überlassen ist und „wenn euch auch alles erlaubt ist, so ist doch nicht alles zuträglich“. Gott hat unser Geschlecht nämlich zur sozialen Gesinnung angeleitet, indem er selbst von dem Seinen uns zuerst mitgeteilt hat und seinen Logos allen Menschen gemeinsam geschenkt hat und überhaupt alles zu gunsten aller Menschen gemacht hat. Es soll also alles den Menschen gemeinsam sein und die Reichen sollen nicht mehr im Besitz haben. Zu sagen also: „Ich habe es ja, ich habe Überfluß, warum sollte ich keinen Luxus treiben?“ ist nicht menschlich, nicht sozial gedacht.

Statt dessen sollte man lieber sagen: „Ich habe es ja, warum sollte ich den Dürftigen nicht mittheilen?“ Wer es so hält, erfüllt das Gebot: „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst.“ Das ist der wahre Luxus, das ist der Luxus, der sich Schätze sammelt; die Geldverwendung für eitle Begierden aber ist als Verschwendung, nicht als Geldausgeben zu beurtheilen. Gott hat uns, ich weiß das wohl, die Vollmacht gegeben, die irdischen Güter zu gebrauchen, aber nur soweit es notwendig ist, und er hat gewollt, daß der Gebrauch derselben den Menschen gemeinsam sei. Es ist aber nicht in der Ordnung, daß einer Luxus treibt, und eine große Menge dafür darben muß. Wieviel rühmlicher als prächtig zu wohnen, ist es doch, vielen wohlzutun? Wieviel verständiger als sein Geld auf Edelsteine und Gold zu verwenden, ist es doch, dasselbe für Menschen auszugeben? Wieviel nützlicher als seelenlosen Schmuck zu besitzen, ist es doch, schmutze Freunde zu haben? Wem möchten denn Acker soviel nützen als das Schenken milder Gaben? ⁷⁶⁾

Ist es an den bisher angeführten Stellen die liebevolle Rücksicht auf das äußere Wohl des Nächsten, so ist es anderwärts das Interesse für dessen inneres Wohl — die Sorge, ihm ein Urgerniß zu geben, und der Wunsch, ihn zum Guten zu ermuntern — was den Gläubigen zu seiner einfachen Lebenshaltung bewegen soll. So sollen die Frauen keinen Kleiderputz treiben, um die Männer nicht zu lüsterndem Hinblicken zu reizen. Und andererseits: Könnte einer bei Tafel einen seiner Tischgenossen damit zur Tugend anspornen, daß er sich der leckeren Speisen enthält, so müßte er sich derselben enthalten und sich damit als leuchtendes Beispiel in der Tugend hinstellen, wie wir Christus als solches haben ⁷⁷⁾. —

Fassen wir nun das Ergebnis unserer Untersuchung über Umfang und Beweggründe der Askese des Gläubigen noch einmal zusammen, so ist Folgendes zu sagen: Die Teilnahme des Gläubigen an den irdischen Gütern ist als eine asketisch beschränkte zu beurtheilen. Allerdings gilt dies nicht von ihrer Intensität. Denn diese wird nicht als Apathie, sondern als Metriopathie bestimmt. Wohl aber gilt dies Urteil von ihrer Extensität. Wunsch und Wohlgefühl des Gläubigen darf nur den notwendigen Dingen zugewandt werden, und im Gebrauch und Genuß der irdischen Güter hat er sich auf das Notwendige und Unentbehrliche zu beschränken. Die Beweggründe zu diesem asketischen Verhalten aber sind allenthalben Befürchtungen und Hoffnungen sowie Liebe zum Nächsten.

Zweiter Abschnitt.

Die Askese des Gnostikers.

Mit der Askese des Gläubigen kennen wir nur die Askese, welche Clemens von dem Anfänger im Christentum fordert. Auf der Stufe des anfängerhaften Gläubigen soll man aber nicht stehen bleiben, sondern vorwärts und aufwärts schreiten zur Stufe des Gnostikers. Man darf nicht träge ausruhen auf dem Standpunkte des Glaubens, sondern muß Fleiß anwenden, um auf dem Wege der Gnosis zum Manne und so vollkommen als möglich zu werden. Diese Pflicht weiß Clemens sehr nachdrücklich einzuschärfen. Wie es einem Menschen mit Händen, sagt er, natürlich ist, zu greifen, und einem Menschen mit gesunden Augen, das Licht zu sehen, so ist es dem, welcher Glauben gefaßt hat, natürlich und eigen, an der Erkenntnis teilzunehmen, wenn er nur darnach strebt, sich auch „Gold, Silber und kostbare Steine“ zu erarbeiten und auf den „gelegten Grund“ zu bauen, d. h. Erkenntnis zum Glauben zu fügen. Er verspricht also nicht, daß er den guten Willen hat, an der Erkenntnis einmal teilzunehmen, sondern gleich den Anfang damit zu machen, und es geziemt ihm nicht, daß er es vor habe, königlich und erleuchtet und ein Gnostiker zu werden, sondern daß er es sei, und es gehört sich nicht für ihn, die Sache mit Worten, sondern mit der Tat entschlossen in Angriff zu nehmen ⁷⁸⁾.

Der Fortschritt von der Stufe des Gläubigen zu der des Gnostikers ist aber ein großer und bedeutsamer. Denn der vollkommene Glaube oder die Erkenntnis erhebt sich so hoch über den gewöhnlichen, wie ein Gebäude über sein Fundament. Zwischen Gläubigen und Gnostikern besteht ein Unterschied wie zwischen Kindern, die nur Milch vertragen, und Erwachsenen, welche feste Speise genießen, wie zwischen Priestern und Hohenpriestern, wie zwischen Elementarschülern und hochweisen Männern. Der Gläubige ist, wie wir oben schon hörten, der in religiös-sittlicher Beziehung unvollkommene Christ, der Gnostiker dagegen der vollkommene ⁷⁹⁾. Dementsprechend ist auch die Askese des Gnostikers eine andere und vollkommener als die des Gläubigen, vollkommener nach Umfang und vollkommener nach den Beweggründen.

Der Gnostiker leistet, um zunächst den Umfang seiner Askese in Betracht zu ziehen, mehr an Askese als der Gläubige. Seine Enthaltung von der Welt und ihren Gütern ist eine völliger als die,

welche wir in unserem vorigen Abschnitt kennen lernten. Doch inwiefern ist dies der Fall? Worin besteht das Mehr, um welches die Askese des Gnostikers die des Gläubigen überbietet? Am nächsten liegt der Gedanke, daß der Gnostiker noch mehr irdische Dinge meiden soll als der Gläubige, oder daß der Umkreis irdischer Güter, denen seine innere und äußere Teilnahme gelten darf, noch enger gezogen ist, als es bei dem Gläubigen der Fall war. Diese Ansicht findet auch an einigen Äußerungen unseres Kirchenlehrers einen gewissen Rückhalt. So nennt er die Lebensweise Johannes des Täufers, von dem wir ihn oben sagen hörten, daß er die Enthaltsamkeit besonders weit treibend Heuschrecken und wilden Honig gegessen und sich in Kamelshaare gekleidet habe, einmal schlechtweg eine gnostische Lebensweise. Die Enthaltung vom Fleisessen scheint er den Gnostikern besonders zuzutrauen. Die überaus notdürftige Kleidung eines Elias, Jesajas und Jeremias, die in einem Atem und in Parallele mit der „gnostischen“ Lebenshaltung des Täufers erwähnt wird, könnte man danach auch als spezifisch gnostisch betrachten. Clemens redet ferner einmal tadelnd von Leuten, die sich der Ehe nicht gemäß der heiligen Gnosis enthalten. Damit wird doch indirekt ein Zusammenhang zwischen Gnosis und Celibatsigkeit behauptet; womit auch die Kennzeichnung der Einsicht, daß sich Ehe und Kinderzeugung zur Celibatsigkeit wie das Schöne zum Besseren verhalte, als einer gnostischen Einsicht gar wohl übereinstimmt. Vom Gnostiker wird endlich an einer Stelle gesagt, er halte jeden Augenblick für verloren, den er auf die Beschaffung des Lebensunterhaltes verwende, er schätze die öffentlichen Angelegenheiten gering und wohne in der Stadt wie in einer Einöde⁸⁰⁾.

Faßt man diese Stellen ins Auge, so könnte die Ansicht begründet erscheinen, die Askese des Gnostikers überbiete die des Gläubigen dadurch, daß die Teilnahme des ersteren an den irdischen Gütern und Aufgaben extensiv betrachtet noch geringer sei als die des letzteren. Aber mag der Gedanke unseres Kirchenlehrers auch einige Male diese Wendung nehmen, so ist er in dieser Richtung doch nicht konsequent weiter gegangen. Von jenen vereinzeltten Stellen abgesehen, berechtigt nichts zu der Annahme, daß Clemens den Gnostiker auf einen noch engeren Kreis irdischer Dinge eingeschränkt habe als den Gläubigen. Er hätte ja dann von ihm fordern müssen, noch weniger als das Notwendige von den weltlichen Dingen zu gebrauchen, was sich selbst auf dem Papier als

Widersinn ausgenommen hätte. Zudem finden sich bei Clemens mehrere Stellen, an denen er dem Gnostiker ausdrücklich den Gebrauch derselben irdischen Dinge erlaubt, welche er dem Gläubigen gestattet. Natürlich überschreitet der Gnostiker, was Besitz und Gebrauch weltlicher Güter anlangt, nicht die Grenze des Notwendigen. Aber er gebraucht doch die geschaffenen Dinge. Ja, beim Gebrauch der weltlichen Dinge sagt er Gott Dank und bewundert seine Schöpfung. Und dabei sind ihm durchaus nicht etwa mehr Dinge und Lebensgebiete verboten und entzogen als dem Gläubigen. Im Gegenteil zeichnet sich gerade das gnostische Gewissen durch Freiheit und Unbefangenheit im Gebrauche der Mittel Dinge aus. Die Gnostiker ziehn sich keineswegs wie Mönche aus der Welt zurück. Sie treiben Ackerbau und Schiffahrt, sie erweisen ihren Angehörigen besondere Liebe. Wie wenig gerade die Ehelosigkeit zum Wesen und Begriff des Gnostikers gehört, zeigt folgende Bemerkung, welche Clemens über den Gnostiker macht. Nachdem er vollkommen geworden ist, hat er zu seinen Vorbildern die Apostel, und als wirklicher Mann zeigt er sich nicht durch Erwählung des ehelosen Lebens. Vielmehr, der leistet ein Bravourstück und besiegt Männer, welcher sich in der Ehe und bei der Erzeugung von Nachkommenschaft und der Fürsorge für sein Haus ohne Lust und ohne Leid geübt hat und bei aller Fürsorge für sein Haus doch nicht von der Liebe zu Gott abgewichen ist und siegreich standhält gegen alle Versuchung, die von den Kindern und der Frau, von dem Gesinde und den Besitzthümern ausgeht⁸¹⁾.

Diese Stelle ist sehr lehrreich. Sie zeigt mit großer Deutlichkeit, wie sich der Gnostiker im Unterschied vom Gläubigen an den Gütern und Aufgaben des irdischen Lebens beteiligt, und inwiefern die Askese des Gnostikers die des Gläubigen übertrifft. Der Gnostiker nimmt an denselben irdischen Dingen teil wie der Gläubige, aber in anderer Weise, nämlich ohne Lust und Leid, d. h. ohne über ihren Besitz Lust zu empfinden und ohne über ihren Verlust Leid zu tragen. Was die Askese des vollkommenen Christen strenger macht als die des Anfängers im Christentum ist nicht noch weiter eingeschränkte Extensität, sondern die bis auf den Nullpunkt verminderte Intensität der Teilnahme an dem, was die Welt bietet. Unser Alexandriner zeigt sich hier wieder als treuer Schüler Philos, welcher den „Fortschreitenden“ Metriopathie und

den „Vollkommenen“ völlige Apathie üben läßt. Forderte Clemens vom Gläubigen Metriopathie, so fordert er vom Gnostiker Apathie gegenüber der Welt. Sollte der Gläubige die irdischen Güter ἀποσπαθῶς gebrauchen, so soll der Gnostiker ἀπαθῶς daran teilnehmen ⁸²⁾.

Während also für den Gläubigen der Besitz der notwendigen irdischen Dinge Gegenstand eines maßvollen Verlangens und Erfreutseins ist und ihr Verlust den Gegenstand einer gemäßigten Furcht und Traurigkeit bildet, soll der Gnostiker von all' diesen Seelenbewegungen, in denen sich Wertschätzung und Interesse für das Irdische bekundet, völlig frei sein. Leidenschaftslos, wie der stoische Weise; ja, gleichgiltig und unempfindlich wie der Kyniker Epiktets soll er an Freude und Leid der Erde teilnehmen. Clemens ist nun aber zu sehr, ich will nicht sagen: Kenner des wirklichen Lebens, sondern: Pädagoge, um diesen gewaltigen Übergang und Fortschritt von der Metriopathie des Gläubigen zur Apathie des Gnostikers als im Handumdrehen sich vollziehend anzusehen. Er ist tief von der Überzeugung durchdrungen, daß das hohe Ziel nicht mit einem großen Sprung, sondern nur Schritt für Schritt, unter viel Anstrengung und Mühe zu erreichen ist. Wie daher Epiktet einmal einen noch in der Bildung begriffenen und einen ausgebildeten Stoiker unterscheidet, so liegt der Darstellung unseres Philosophen in den Stromata unverkennbar die Unterscheidung eines werdenden und eines fertigen Gnostikers zugrunde, eines angehenden Gnostikers, der sich die Apathie erwirbt, und eines vollkommenen, der sie besitzt ⁸³⁾.

Der angehende Gnostiker, der diesen Ehrentnamen trägt, nicht weil er die christliche Vollkommenheit schon ergriffen hätte, sondern weil er ihr nachjagt, arbeitet darauf hin, an den irdischen Gütern apathisch teilzunehmen. Er, der dem Clemens als der „Fortschreitende“ gilt, ist, wie der „Fortschreitende“ Philo und Epiktets, so recht der Mann der angestregten Arbeit an der eignen sittlichen Persönlichkeit, der Mann der sittlichen Selbstzucht oder, um den in dieser Literatur beliebten Kunstausdruck zu gebrauchen, der Askese in dem weiteren Sinne der Übung im Sittlichen ⁸⁴⁾. Als das erste, was die Gnosis in ihren Jüngern hervorruft, bezeichnet Clemens daher die angestregte Übung. Er redet von gnostischer Übung, die wieder ihre Vorübungen habe, und betrachtet angestregte Übung als eine unerläßliche Bedingung des Erlangens der

gnostischen Vollkommenheit. Insbesondere will auch die zur gnostischen Vollkommenheit gehörende Apathie von dem angehenden Gnostiker mühevoll geübt werden⁸⁵). Er ist ja noch nicht frei von den Affekten. Leidenschaftslos kann er nur in demselben prinzipiellen und proleptischen Sinne genannt werden, in welchem er ein Gnostiker heißt. Er ist leidenschaftslos nur, sofern er sich selbst beherrscht und nicht ohne Mühe über die Leidenschaften Herr ist. Doch übt er sich in der Apathie immer mehr, indem er sich der irdischen Güter in der oben beschriebenen Weise möglichst enthält und in irdischen Mühen und Leiden wie Daniel, Hiob und Jona geduldig ausharrt, oder — wie Clemens dies asketische Streben mit platonischen Worten ausdrückt — indem er während seines ganzen Lebens die Trennung des Leibes von der Seele oder das Sterben übt⁸⁶).

Die völlige Apathie, welche der noch im Werden begriffene Gnostiker sich mühevoll zu erwerben strebt, ist ein müheloser Besitz des vollkommenen Gnostikers. Die unablässige angestrengte Übung in der Beherrschung der Affekte geht nämlich allmählich in einen Zustand über, welchen Clemens den mühelosen Zustand der Selbstbeherrschung oder auch der Übung nennt. Dieser Zustand aber bewirkt endlich die Apathie, von Clemens als Zustand der Apathie oder der apathischen Einerleiheit bezeichnet. Dieser Zustand gilt unserem Ethiker als unwandelbar und unverlierbar. Im Einklang mit den Kynikern und manchen Stoikern, welche die Unverlierbarkeit der Tugend lehrten, und in Übereinstimmung mit Philo und Epiktet, denen die Gesinnung des Weisen als unwandelbar galt, sagt Clemens von seinem Gnostiker, dieser werde die Tugend unter keinen Umständen verlieren, weder im Wachen, noch im Traume und in Gedanken. Seine Tugend sei eben ein ruhender Zustand, und ein solcher ändere sich nicht. Wer in diesen Zustand der Apathie gelangt ist, bedarf wie Gott keiner Mäßigkeit und Selbstbeherrschung mehr, ist er doch, wie wir gleich näher hören werden, gänzlich frei von allen zu beherrschenden Affekten⁸⁷).

Man hat sich den Gnostiker nach Clemens frei von jeder seelischen Erregung vorzustellen. Seine Seele ist nicht bewegt von irdischem „Fürchten und Hoffen und Sorgen“, sondern er ist einer, „der die stachelnde Sucht der Ehren von sich warf und die eitele Lust und die Wünsche, die ewig begehren, eingeschläfert in ruhiger Brust.“ Seine Seele gleicht nicht der vom Winde gefräueltsten

Meeresfläche, sondern dem Meerespiegel, über dem absolute Windstille ruht, oder gar der zu Eis erstarrt ist. Clemens beschreibt diesen Seelenzustand wie Philo und Epiktet mit den schönen Worten „Friede“, „Ruhe der Seele“. Es klingt nicht so schön, trifft die Sache aber besser, wenn wir unsern Philosophen diesen Zustand anderwärts als apathische Einerleiheit benennen hörten. Das Seelenleben des Gnostikers ist nämlich absolut einseitig, einförmig, starr-unveränderlich. Es fehlt ihm die bunte Abwechslung, welche durch das Getriebe der Seelenregungen entsteht⁸⁸). Sieht man nämlich ab von Hunger, Durst und dgl., worein auch der Gnostiker wegen des Fortbestehens seines Leibes noch verfällt⁸⁹), so wird durch die irdischen Dinge keine Seelenregung mehr in ihm wachgerufen. Er ist soweit davon entfernt, über weltliche Dinge „Lust“ zu empfinden, daß er nicht einmal die sogar bei den Stoikern als gut geltende Seelenbewegung der Freude oder des Frohsinns darüber verspürt. Selbstverständlich regt sich in seiner Seele dann auch kein Wunsch nach irdischen Gütern. Er ist nicht bloß frei von aller „Begierde“, sondern sogar von dem „Verlangen“ (ὄρεξις) nach zeitlichen Dingen; was sich darin äußert, daß er wie die Stoiker auch nicht mehr darum betet. Auch die Menschenliebe des Gnostikers ist keine Neigung zu irdischen Wesen. Er liebt ja nicht die gewöhnliche Liebe, sondern liebt den Schöpfer durch die Geschöpfe⁹⁰). Wie weit alles Verlangen nach irdischen Werten in wesenlosem Scheine hinter dem vollkommenen Gnostiker liegt, läßt sich daran ermessen, daß er ja nicht einmal mehr nach religiös-sittlichen Gütern „verlangt.“ Zu dieser Behauptung versteigt sich Clemens durch gegnerische Einwürfe gereizt. Manche Leute meinten nämlich, wenn man dem Gnostiker das Begehren gänzlich wegnehme, so könne er auch nicht nach dem Sittlich-Schönen und Guten trachten. Sie warfen ein: Wenn alle Teilnahme am Schönen nicht ohne ein Verlangen zustande kommt, wie kann da der apathisch bleiben, der nach dem Schönen verlangt? Clemens verteidigt seine Lehre von der absoluten Apathie seines Idealchristen, bei dem sogar die Liebe zu Gott keine Seelenregung mehr bedeutet, mit den Worten: Diese Leute kennen, wie es scheint, die göttliche Art der Liebe nicht. Denn die Liebe (zu Gott und zum Guten) ist kein Verlangen des Liebenden mehr, sondern sie ist eine intime Aneignung (des Geliebten seitens des Liebenden), welche den von Zeit und Raum unabhängigen Gnostiker in die Einheit

des Glaubens versetzt hat. Der Gnostiker, welcher durch die Liebe bereits in den Besitz der Güter eingetreten ist, in denen er in Zukunft sein wird, der den Gegenstand seiner Hoffnung durch die Gnosis schon vorausgenommen hat, verlangt nach nichts, da er das Verlangte schon so sehr als möglich besitzt. Es ist also doch wahr, daß der gnostisch Liebende in dem einen unveränderlichen Zustande verharret, und daß er sich nicht eifrig bemühen wird, dem Schönen ähnlich zu werden, da er durch die Liebe schon an der Schönheit teil hat. Was hat der noch ein Begehren nötig, der die aus der Liebe folgende Verbindung mit Gott, dem Apathischen, schon erlangt hat und sich durch die Liebe in die Zahl der Freunde Gottes eingeschrieben hat? ⁹¹⁾

Die Behauptung unseres Kirchenlehrers, daß die irdischen Güter im Gnostiker keine Regung des Wohlgefühls und des Wunsches mehr hervorrufen, und daß er vom Wünschen und Verlangen überhaupt frei sei, hat zu ihrer Rehrseite die weitere Behauptung, daß der Gnostiker auch keinerlei Traurigkeit und Furcht gegenüber dem Verlust irdischer Güter oder dem Eintreten irdischer Übel und Leiden empfinde. Der Vollkommene, sagt Clemens (Strom. VI, 71), fällt nicht in Traurigkeit, da er überzeugt ist, daß alles in schöner Weise geschieht. Diese seine Haltung ist aber weniger eine Äußerung seines Gottvertrauens, als vielmehr eine Äußerung seiner Gleichgiltigkeit gegen alles Irdische. Er steht auf dem Standpunkt der kyniker und jener kynisch gerichteten Stoiker, die wie Aristo von Chios und später Epiktet jeden Wertunterschied unter den sittlich gleichgiltigen Dingen leugneten. Es gilt ihm gleich, ob er gesund oder krank ist. Er hat sein Vorbild an Hiob, der Armut, Schmach, Häßlichkeit und Krankheit gerade so hinnahm wie vorher Reichtum, Ansehn, Schönheit und Gesundheit und damit die Lehre gab, daß der Gnostiker imstande sei, alle äußeren Umstände schön zu verwerten ⁹²⁾. Diese Unempfindlichkeit gegen alles irdische Übel und Leid ist so groß, daß der Gnostiker auch durch die qualvollsten Leiden und schrecklichsten Gefahren nicht aus seiner Fassung gebracht wird. Er wird nicht unwillig über das, was ihm widerfährt, sondern bleibt innerlich frei, wenn er auch vor die wildesten Tiere oder in das alles fressende Feuer geworfen und unter tyrannischen Qualen getötet würde. Durch die Liebe zu Gott seinen Leiden entriickt, wandelt er ungefnechtet schon droben, seinen Leib den Menschen überlassend, die nur an diesem sich ver-

greifen können⁹³⁾. Er widerseht sich seinen Verfolgern nicht. Vielmehr gehorcht ihnen der mit Recht sogenannte Gnostiker leichten Mutes und gibt seinen vergänglichen Leib dem, der ihn haben will, gelassenen Sinnes hin. Er zürnt seinen Mördern auch nicht. Scheidet er doch aus Liebe zum Herrn mit Freuden aus diesem Leben und weiß sich, wie jener christliche Märtyrer Lucius, von welchem Justin erzählt, zu Danke verpflichtet dem, der die Ursache zu seinem Ausgang aus dieser Welt gewesen ist, und dem, der den Anschlag gegen sein Leben ersonnen hat. Denen weiß er sich zu Danke verpflichtet, weil er durch sie ohne sein eigenes Zutun einen vernünftigen Vorwand erlangt hat, sich im rechten Lichte zu zeigen, nämlich dem Mörder durch sein geduldiges Leiden, dem Herrn durch die Liebe⁹⁴⁾. Wie völlig unberührt von Furcht vor Schrecknissen der Gnostiker ist, leuchtet ein, wenn man Clemens sagen hört, der Gnostiker bete sogar um dieselben. „O Herr“, betet er mit Epittet, „gib mir einen gefährlichen Umstand und empfang von mir eine Probeleistung. Es komme dieses Schreckliche! Die Gefahren verachte ich um der Liebe willen zu Dir“⁹⁵⁾. Zum schärfsten Ausdruck bringt Clemens die Furchtlosigkeit seines vollkommenen Gnostikers aber durch die Erklärung, derselbe habe keinen Mut und keine Tapferkeit mehr nötig. Da man diese Tugenden nämlich nur zur Bekämpfung ihres Gegenteils, der Furcht und Feigheit, braucht, so hat der furchtlose Gnostiker keinerlei Bedürfnis nach ihnen. Es ist nach unserem Ethiker leeres Geschwätz zu sagen, man dürfe den vollkommenen Gnostiker nicht von Mut und Kühnheit ausnehmen, als ob er nicht auch ohne diese Eigenschaften gefährlichen Umständen gewachsen sein und das Schreckliche nicht aushalten werde, sondern als ob er ohne sie durch die traurigen Erlebnisse verwirrt werden und somit in der schimpflichsten Weise aus dem Leben scheiden würde. Der vollkommene Gnostiker kommt in gefährlichen Lagen ohne Mut aus, weil es für seine Betrachtungsweise eben keine gefährlichen Lagen gibt. Er braucht nicht mutig zu sein, sagt Clemens, gerät er doch nicht in schreckliche Erlebnisse, weil er nichts von dem, was im Leben vorkommt, für schrecklich hält, und weil ihn nichts Irdisches von der Liebe zu Gott abbringen kann⁹⁶⁾.

Man sieht, die Teilnahme des vollkommenen Gnostikers an der Welt ist auf ihre Intensität hin angesehen gar keine. Seine Apathie ist eine absolute und geht entschieden über die des stoischen Weisen

hinaus. Indem der Gnostiker jeden Wertunterschied unter den sittlich gleichgiltigen Dingen leugnet, indem er auch die von den Stoikern gebilligten *εὐπαθείαι* ablehnt und die Erhebung über die Gemütsbewegungen bis zur Unempfindlichkeit steigert, nimmt er sich nicht den stoischen, sondern den kynischen Weisen zum Vorbild. Ja, er geht auch über diesen noch hinaus. Wir sahen ja, wie Clemens Wert darauf legte, festzustellen, daß im vollkommenen Gnostiker auch die Liebe zu Gott nicht mehr den Charakter eines Verlangens, einer Gemütsbewegung trage, sondern daß in diesem über Zeit und Raum erhabenen Übermenschen Verlangen und Erlangen, Wunsch und Erfüllung in eins zusammenfalle. Darin kündigt sich ein platonischer Zug im Bilde des Gnostikers an. Es ist ihm nicht genug, wie dem kynischen und stoischen Weisen, in dem ethischen Streite zwischen Vernunft und Sinnlichkeit sich vorbehaltlos auf die Seite der ersteren zu stellen, sondern er möchte auch angesichts des metaphysischen Unterschiedes von Idee und Erscheinung, von Geisteswelt und Körperwelt aus der letzteren in die erstere flüchten. Die kynische Gleichgiltigkeit gegen alle äußeren Güter setzt sich fort in platonischer Sehnsucht nach Entförmung. So sehen wir denn, daß derselbe Clemens, der im Kampfe gegen die häretischen Gnostiker die Welt und den Leib des Menschen als Gottes Schöpfung in Schutz nahm und lobte, seinen eigenen Gnostiker als einen aus Welt und Körper sich hinaussehnen den Christen schildert. Er ist für die Welt gekreuzigt und die Welt für ihn. Das Fleisch empfindet er als eine Fessel. Er gebraucht seinen Leib nicht mehr, sondern erlaubt ihm nur, die notwendigen Dinge zu gebrauchen, um — sich nicht der Auflösung des Leibes schuldig zu machen. Die Seele des Weisen und Gnostikers wohnt wie ein Gast im Leibe. Sie verläßt ihr Zelt gar bald, wenn die Stunde der Abreise schlägt. Wie der Weise Philos die Erde als Fremde und den Himmel als sein Vaterland betrachtet, so sagt der Gnostiker: „Ich bin ein Fremdling im Lande und wohne nur vorübergehend bei euch“ (Gen. 23, 4). Den Leib gebraucht er, mit Seneca zu reden, wie einer, der eine weite Reise macht, die Herbergen und die Häuser am Wege gebraucht. Er sorgt in seiner Herberge zwar auch für die weltlichen Dinge, aber er verläßt seine Wohnung und seinen Besitz wie auch deren Gebrauch, ohne Zuneigung dafür zu empfinden, und folgt bereitwillig dem, der ihn wegführt aus dem Leben, ohne sich auf irgend eine Weise und aus

irgend einem Anlaß nach den weltlichen Dingen umzukehren. Er dankt wohl für die empfangene Gastfreundschaft, preist aber Gott für seinen Auszug, die bleibende Heimat im Himmel begrüßend ⁹⁷⁾. —

Unsere Untersuchung über den Umfang der Askese des Gnostikers hat uns das Ergebnis gebracht, daß die Teilnahme des Gnostikers an der Welt auf ihre Extensität hin angesehen nicht asketischer ist und sein kann als die des Gläubigen. Jener wie dieser nimmt nur an den zum Leben notwendigen Dingen teil. Dagegen überbietet die Askese des Gnostikers die des Gläubigen dadurch, daß die Teilnahme des ersteren an den weltlichen Gütern hinsichtlich ihrer Intensität weit geringer ist als die des letzteren. Während nämlich der Gläubige die Welt und ihre Güter mit Metriopathie gebraucht, erstrebt der angehende und besitzt der vollkommene Gnostiker eine mehr kynische als stoische Apathie gegenüber den Erdengütern, die in platonische Flucht vor der Körperwelt übergeht und ausläuft.

Was bewegt nun aber den Gnostiker zu seiner Askese? Wir dürfen von vornherein auf etwas Idealeres schließen als die Motive, die wir den Gläubigen zu seiner Askese bewegen sahen. Wir dürfen aber zugleich auch voraussetzen, daß, wie der Gläubige seine Askese aus den für sein sittliches Tun und Lassen überhaupt charakteristischen Motiven beobachtet, so auch der Gnostiker seine Askese aus dem Beweggrunde treibt, der für sein sittliches Verhalten im allgemeinen bestimmend ist. Das ist aber, wie Clemens immer von neuem ausführt, nicht Furcht und Hoffnung, sondern die Liebe zu Gott ⁹⁸⁾.

Freilich ist Clemens auch hier zu sehr Pädagoge, um einen unvermittelten Übergang von jenen beiden Motiven zu diesem letzteren anzunehmen. Es ist nicht seine Meinung, daß man über Nacht aus einem unvollkommenen Gläubigen ein vollkommener Gnostiker werde. Das gilt sowohl hinsichtlich des Fortschritts von der Metriopathie zur Apathie als auch hinsichtlich des Fortschritts von den Motiven der Furcht und Hoffnung zu dem der Gottesliebe. Wie sich die absolute Apathie des vollkommenen Gnostikers auf dem Wege über die werdende Apathie des angehenden Gnostikers aus der Metriopathie des Gläubigen entwickelt, so findet auch in Ansehung der Motive eine Entwicklung statt. Schon die einzelnen Befürchtungen und Hoffnungen, die wir oben unsern Ethiker im Gläubigen wahrufen sahen, bildeten eine Stufenfolge

von den niedrigsten zu immer höheren Motiven. Einige Male appellierte Clemens an eine Furcht und Hoffnung, die schon in Liebe zu Gott und zum Guten übergeht. Wie es aber der Gläubige schon zu Gott liebender Furcht und Hoffnung bringt, so findet sich im angehenden Gnostiker noch fürchtende und hoffende Liebe zu Gott. Die Liebe, welche den angehenden Gnostiker bei seinem Tun und Lassen bestimmt, fürchtet noch den Abfall von Gott und hofft noch die völlige Vereinigung mit Gott. Erst im vollkommenen Gnostiker wirkt die Liebe zu Gott, die den Gegenstand ihrer Liebe schon besitzt und zwar unverlierbar ⁹⁹).

Die Liebe zu Gott nun, von der sich der Gnostiker in seinem sittlichen Verhalten überhaupt leiten läßt, ist auch das Motiv seiner Askese. Von seiner Enthaltfamkeit, d. h. seiner Beschränkung auf die notwendigen Erdengüter sagt Clemens (Strom. VII, 69f) ausdrücklich, er übe sie nicht wie der Gläubige aus Furcht und Hoffnung, sondern aus Liebe, um Gott zu gefallen. Dasselbe gilt aber auch von seiner kynischen Apathie gegenüber der Welt und seiner platonischen Entkörperungssehnsucht. Um zunächst den angehenden Gnostiker in Betracht zu ziehen, so erstrebt dieser die Apathie und Entkörperung aus hoffender Gottesliebe, oder weil er Gott dadurch näher zu kommen hofft. Inwiefern kann er aber hoffen, auf diese Weise sich Gott zu nähern? Nun, einmal insofern als die Apathie und Körperlosigkeit an und für sich schon eine Ähnlichkeit mit Gott bedeutet. Gott ist ja, wie Clemens als Schüler Philos lehrt, absolut apathisch, unwandelbar, starre Einheit, körperlos ¹⁰⁰). Der Gnostiker arbeitet also an seiner Verähnlichung mit Gott, indem er die Apathie erstrebt oder, was dasselbe besagt, in den oben geschilderten unwandelbaren, einförmigen und einseitigen Seelenzustand zu gelangen sucht, und indem er die Trennung des Leibes von der Seele übt ¹⁰¹).

Der angehende Gnostiker darf aber weiter auch insofern hoffen, durch die Apathie und Körperlosigkeit Gott näher zu kommen, als diese die Voraussetzung (*conditio sine qua non*) der Erkenntnis und Schauung Gottes ist, welche ihrerseits auch wieder seine Ähnlichkeit mit Gott bewirkt und fördert. Erkenntnis Gottes zu erlangen ist den noch von den Leidenschaften getriebenen Menschen unmöglich ¹⁰²). So gewiß aber dies ist, ist auch das andere, daß nämlich die leidenschaftslosen Menschen Gott erkennen oder endlich gar schauen. Sittliche Reinheit ist also der Weg zu religiöser Er-

kenntnis: ein tiefer Gedanke, den Clemens ähnlich wie Joh. 7, 17 einmal in die Worte kleidet: Durch das Tun des göttlichen Willens gelangen wir zur Erkenntnis, und der ihn bewogen hat, den Pädagogen als Erzieher im Sittlichen dem „Lehrer“ vorangehen zu lassen ¹⁰³). Wo Clemens sich in platonischen Gedanken und Ausdrücken bewegt, lehrt er, daß der Mensch, solange er im Fleische gefesselt ist, in der Schöpfungswelt oder in dieser Zeit lebt, Gott nur unvollkommen erkennen, nur von ferne sehen könne; daß daher die vollkommene Erkenntnis und Schauung Gottes erst nach Ablegung des Fleisches möglich sei; daß der Mensch aber auch schon auf Erden, je freier seine Seele vom Leibe sei, Gott umso vollkommener erkenne ¹⁰⁴).

Der Gott liebende angehende Gnostiker hat also alle Ursache, der Apathie nachzujagen und die Trennung seiner Seele vom Körper zu betreiben, weil auf diesem Wege die Erkenntnis und Schauung Gottes zu erhoffen ist, durch welche der Gnostiker dann, wie gesagt, Gott noch weiter ähnlich gemacht wird. Schon Plato sagt ja (Timaeus p. 90 D), man müsse das Erkennende dem Erkenntwerdenden ähnlich machen nach der ursprünglichen Natur. Wer das getan habe, besitze das Ziel des dem Menschen von den Göttern vorgelegten besten Lebens, für jetzt und für später. Was Plato da fordert, wird durch die Erkenntnis und Schauung Gottes wirklich geleistet. Durch das Anschauen Gottes wird der Mensch nämlich heilig, durch die Erkenntnis Gottes bekommt er Teil an Gottes Unvergänglichkeit und ewigem Leben ¹⁰⁵).

In der Apathie und Weltabwendung, die der angehende Gnostiker aus hoffender Gottesliebe erstrebt, verharrt der vollendete Gnostiker aus besitzender Liebe zu Gott. Dank jenes weltabgewandten Seelenzustandes besitzt er die vollkommenste Gottesgemeinschaft, die hinieden möglich ist. Er hat Gott, indem er ihn erkennt und in ekstatischen Visionen schaut und ihm ähnlich ist. Und weil er Gott hat, so fragt er nichts nach Himmel und nach Erde. Weil Gott sein Teil ist, so kümmert es ihn nicht, ob ihm gleich Leib und Seele ver-schmachten würden. Er fällt, sagt Clemens, weder in irgend eine Begierde und Verlangen noch bedarf er, wenigstens was seine Seele angeht, irgend etwas Weiteres. Ist er doch durch die Liebe bereits mit dem Geliebten vereint. Er steht mit ihm in intimer Gemeinschaft zufolge seiner freien Wahl und vermöge des aus der Übung resultierenden Zustandes. Immer näher kommt er ihm und ist

glücklich wegen des Überflusses an Gütern ¹⁰⁶). Er nimmt auch an den unsündigen, dem stoischen Weisen unverbottenen Gemütsbewegungen nicht mehr teil. Denn, sagt Clemens als Nachfolger Philos und Vorläufer des Neuplatonismus, es ist unmöglich, daß der, welcher einmal durch die Liebe vollendet ist und die unersättliche Seligkeit der Anschauung Gottes in ewiger und unersättlicher Weise kostet, noch über die kleinen niedrigen Erdbdinge ein Vergnügen empfinde. Denn was bleibt diesem noch für eine vernünftige Ursache zu den weltlichen Gütern zurückzukehren, wo er doch „das unzugängliche Licht“ schon empfangen hat? ¹⁰⁷)

Fassen wir noch einmal zusammen, was unsere Untersuchung über den Umfang und die Beweggründe der Askese des Gnostikers ergeben hat, so ist zu urteilen: Auch des Gnostikers Teilnahme an den weltlichen Dingen ist asketisch beschränkt, und zwar gilt dies sowohl von ihrer Extensität als auch von ihrer Intensität. Was jene betrifft, so nimmt der Gnostiker in Gebrauch und Genuß wie der Gläubige nur an den notwendigen und unentbehrlichen Erdengütern teil. Und was diese anlangt, so erstrebt der angehende und besitzt der vollkommene Gnostiker — die Metriopathie des Gläubigen hinter sich lassend — eine mehr kynische als stoische Apathie gegenüber allem Irdischen, die mit platonischer Entkörperungssehnsucht Hand in Hand geht. Der Beweggrund zu dieser Askese aber ist die Liebe zu Gott, die bei dem angehenden Gnostiker als fürchtende und hoffende und bei dem vollkommenen als ihren Gegenstand besitzende Gottesliebe wirksam ist.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung über die Stellung des Clemens zur Welt. Suchen wir den Befund noch einmal zusammenfassend auszusprechen, zu verstehen und zu beurteilen.

Clemens vertritt, wie wir sahen, theologische Grundgedanken, welche eine weltabgewandte Askese auszuschließen scheinen. Die Welt und der Mensch nach Seele und Leib gelten ihm als Gottes vollkommene Schöpfung. Und zwar soll diese Beurteilung in Kraft stehn bis auf den heutigen Tag, denn Adams Fall hat ihm keinen sittlichen und physischen Ruin des Geschaffenen zur natürlichen Folge gehabt. Aus diesem, dem häretischen Gnostizismus entgegengesetzten Grundgedanken entwickelt Clemens folgerichtig die freisinnigen Grund-

säße, daß der Mensch sich alles Schönen auf Erden freuen und alle Güter der Natur und Kultur gebrauchen dürfe.

Den letztgenannten Grundsatz vertritt er gegenüber extremen Enthaltungsbestrebungen namentlich häretischer Kreise auch auf den in Betracht kommenden Einzelgebieten. Das Fasten schätzt er wesentlich als Sinnbild der Enthaltung von der Sünde, den Genuß von Fleisch und Wein nimmt er prinzipiell in Schutz und läßt über das Gebiet der Erholung manches frei klingende Wort fallen. Die Ehe verteidigt er nach ihrer natürlichen Seite und weiß sie als eine im guten Falle von sittlich-religiösem Geiste durchwehte Größe zu preisen. Das Familienleben versteht er in warmen Farben zu schildern, für die Arbeit im Beruf findet er anerkennende Worte und die Pflichten des Christen gegen den Staat verkennet er nicht. Er schreibt endlich einen ganzen Traktat, um das Besitzen von Reichtum als zulässig nachzuweisen und erklärt selbst den Luxus prinzipiell für erlaubt.

Diese weitherzigen Aufstellungen unseres Kirchenlehrers finden sich in seinen Schriften (z. B. Paed. II, 16; Quis div. salv. 26, Strom. VII, 70) nun aber in enger, zuweilen fast unlösbarer Verbindung mit Ausführungen von stark rigoristischer Art. Clemens bringt es fertig, Verteidiger der Welt und Prediger der Weltflucht in einer Person zu sein. So freisinnig der Kirchenmann Clemens, provoziert durch eine der Kirche entgegengesetzte überspannte Enthaltbarkeit, dafür eintritt, daß der Christ an allen Erdengütern teilnehmen dürfe, so asketisch-eng spricht sich der platonisch-lynnisch-stoische Philosoph und altkatholische Christ Clemens über das Wie dieser Teilnahme aus. Jeder Christ hat grundsätzlich seine Teilnahme an den weltlichen Dingen auf das Notwendige und Unentbehrliche, also auf ein Minimum einzuschränken. Der Gnostiker insbesondere hat über die Metriopathie des Gläubigen hinausschreitend die Intensität seiner Teilnahme an der Welt zu apathischer Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit herabzustimmen.

Wo Clemens von dieser asketischen Stimmung sich treiben läßt, erblickt er auch die einzelnen sonst von ihm verteidigten Güter der Welt in wesentlich ungünstigerer Beleuchtung. Fleisch und Wein zu genießen, ist wohl erlaubt, aber nicht zu empfehlen. Heiraten ist gut, aber Nichtheiraten ist besser. Verdienen die Menschen Anerkennung und Bewunderung, welche im Interesse der Menschheit die Lasten und Versuchungen des Ehelebens übernehmen, so sind

selig zu preisen die Glücklichen, welche die Ehelosigkeit erwählen und ganz für Gott und ihr Seelenheil leben dürfen. Reichtum darf der Christ wohl besitzen, aber nicht geziemt es sich für ihn, Reichtum zu erwerben.

Eine widerspruchsvolle Haltung, welche unser Ethiker zur Welt und ihren Gaben und Aufgaben einnimmt! Allerdings ist nicht alles Widerspruch bei ihm, was manchen seiner Ausleger so erschienen ist. So fordert er nicht mit sich selbst streitend bald Metriopathie, bald Apathie. Es waltet hier nicht ein Bald-bald, sondern ein Teils-teils ob. Diese beiden Forderungen sind nicht an dieselbe Adresse gerichtet, sondern verteilen sich auf die beiden Stufen des christlichen Lebens. Aber das ist ein Widerspruch, als bereiteter Verteidiger der Welt auftreten, was doch heißt: ihr positiven Wert zu erkennen, und zugleich die Teilnahme an der Welt auf ein Minimum beschränken und die Apathie als Ideal preisen, was doch die Überzeugung voraussetzt, die Welt sei so wertlos und gefährlich, daß man sie, wenns nur angänglich wäre, ganz ignorieren müßte.

Es ist nun zwar mißverständlich, wenn man um der asketischen Forderungen des Clemens willen geurteilt hat, er sei nur in Worten milder als der vormontanistische Tertullian. Es besteht zwischen diesen beiden mehr als ein Unterschied der Worte: ein Unterschied des Tones nämlich, der bekanntlich die Musik macht, und der Stimmung. Clemens ist mit seinen Askeseforderungen ein dozirender Moralist, Tertullian ein agitirender Fanatiker. Die Ausführungen des alexandrinischen Theologen lassen uns wohl zuweilen verwundert den Kopf schütteln, lächeln oder auch schwindlig werden. Die Aufstellungen des karthagischen Juristen können uns noch heute zu lebhaftem Widerspruch oder auch Widerwillen reizen. Außert sich Clemens oft eng und derb, so Tertullian noch dazu streng und herb. Immerhin ist es richtig, daß die Haltung des Clemens zu den Gütern der Natur und Kultur eine wesentlich asketische ist. Die Welt verteidigt er, die Weltflucht predigt er.

So zwiespältig diese Stellung unseres Ethikers auch ist, so ist sie doch nicht ohne Analogie und nicht unerklärlich. Des Clemens Stellung zu den irdischen Dingen ist nicht ohne Ähnlichkeit etwa mit der Stellung mancher heutigen Theologen zur freien wissenschaftlichen Forschung. Da wird auch prinzipiell das Existenzrecht dieser Forschung zugegeben. Im Kampfe gegen römische Angriffe wird aus diesem Zugeben nicht selten eine Verteidigung, ja wohl gar ein

Preis der freien Wissenschaft, die nur dem Protestantismus zu danken sei. Sobald es sich aber darum handelt, zu bestimmen, wie weit das Recht der freien Forschung gehen dürfe, wird sie in ihrer Bewegungsfreiheit auf ein Minimum beschränkt und soll schließlich für den im vollen Glauben Stehenden als etwas im Grunde Unfrommes überhaupt nicht mehr von Interesse sein. Und wie diese zwiespältige Haltung unseres Kirchenlehrers nicht analogielos ist, so ist sie auch psychologisch nicht unerklärlich. Clemens war, wenn wir recht sehen, von Haus aus, von Natur und durch Erziehung, ein Mensch, dem nichts Menschliches fremd war, der einen offenen und freien Blick und ein empfängliches und weites Herz für alle irdischen Werte besaß. Sein ausgesprochener Sinn für die Schönheit der Natur und seine bekannte Liebe zur weltlichen Bildung des Altertums legt beredtes Zeugnis dafür ab. Nach seinem Übertritt zum Christentum mußte er in dieser weltoffenen Richtung noch bestärkt werden durch die Lektüre des alten Testaments, welches die Welt als Gottes Schöpfung und Herrschergebiet betrachten lehrt, und vor allem durch seine Stellung und Mission als kirchlicher Bestreiter des häretischen Enkratitentums. Das Zusammenwirken dieser Momente hat Clemens zum Verteidiger der Welt werden lassen. Wie ist er aber zugleich zum Prediger der Askese geworden? Wer mit dem Schiller der „Götter Griechenlands“ geneigt ist, das Christentum ausschließlich oder doch vorzüglich für das Auftreten der Askese verantwortlich zu machen, möchte urteilen, Clemens sei infolge seines Übertritts zum Christentum von asketischen Neigungen angesteckt worden. Und gewiß ist das Asketische, was Clemens in der Kirche seiner Zeit und im neuen Testament fand, — wie insbesondere seine Hochschätzung der Virginität verrät — auf die Ausbildung der asketischen Seite der clementinischen Ethik von Einfluß gewesen. Aber doch nicht in erster Linie. Vielmehr haben wir die bemerkenswerte Erscheinung zu beobachten gehabt, daß Clemens vielen vermeintlich oder wirklich Askese predigenden Stellen des neuen Testaments, weil er sie antikirchlichen Bestrebungen dienstbar gemacht fand, die asketische Tendenz gerade absprach. Die asketische Seite unseres Alexandriners war der Hauptsache nach schon ausgebildet, ehe er Christ wurde. Die griechische Philosophie, deren gelehriger Schüler er schon als Heide geworden und als Christ geblieben ist, der kynismus, Stoizismus und Platonismus hat die antiasketischen Momente, die bei Clemens wirksam waren, in die

zweite Stelle gedrängt und den Verteidiger der Welt zum Prediger der Weltflucht werden lassen.

Wir brauchen nun den tiefen Ernst und den hohen Sinn dieses Predigers nicht gering zu schätzen; müssen seine Ansprüche aber doch zurückweisen. Der Grundsatz, daß der Christ nur das Notwendige von den irdischen Gütern gebrauchen dürfe, führt bei strenger Durchführung in die Barbarei der Naturmenschen zurück. Wie sagt doch Shakespeare in seinem „König Lear“?:

„O streite nicht, was nötig sei! Der schlechteste Bettler
Hat bei der größten Not noch Überfluß.
Gib der Natur nur das, was nötig ist,
So gilt des Menschen Leben, wie des Tiers“.

Und die Apathie des Gnostikers gegenüber der Welt ist, wenn sie überhaupt ein Ideal wäre, ein unerreichbares Ideal. Mehr Sinn für das dem Menschen Mögliche als Clemens, der den apathischen Jona die Worte seines Psalmes im Leibe des Meerungeheuers dichten läßt, zeigt Luther, wenn er zu diesem Psalme bemerkt: „Nicht, daß er eben diese Worte mit dem Munde geredet und so ordentlich gestellet habe, denn so wohl ist ihm nicht gewesen, daß er hätte mögen ein solch' fein Liedlein dichten.“ Clemens hat die Unmöglichkeit der von ihm angepriesenen Apathie selbst eingesehen und zuweilen auch eingestanden. So betont er nicht nur mit Philo und Epiktet, daß solche sittliche Höhe ohne Gottes Hilfe unerreichbar sei, sondern er räumt auch mit den Stoikern ein, daß der vollkommene Weise außerordentlich schwer aufzufinden sei. Ja, er spricht das Prädikat der Vollkommenheit einmal dem auf Erden lebenden Menschen überhaupt ab und beschränkt es auf Christus und die Apostel, wie die Stoiker es für Sokrates und Diogenes reservierten¹⁰⁸⁾.

Ebenso wenig wie diese asketischen Forderungen unseres Kirchenlehrers durchführbar sind, sind sie evangelisch. Zwar befindet sich Clemens mit seiner Askese noch in weitem Abstände von der Askese der späteren katholischen Kirche und des Mönchtums. Clemens verlangt einerseits mehr als die katholische Kirche. Denn, indem er schon dem Gläubigen vorschreibt, nur das Notwendige von den irdischen Dingen zu gebrauchen, fordert er von allen Christen eine Dürftigkeit der Lebenshaltung, wie sie die katholische Kirche nur den Mönchen zumutet. Andererseits ist die Askese des Clemens weit innerlicher als die des Katholizismus. Die innere Trennung von der Welt, wie sie für den Gnostiker charakteristisch

ist, steht ihm weit höher als die äußere Enthaltung, die schon dem Gläubigen eignet¹⁰⁹). Und doch hat Clemens mit seinen asketischen Forderungen dem Mönchtum den Weg bereiten helfen. Solch' rigoristische Vorschriften ließen sich auf die Dauer nicht als allgemein-verbindliche Gebote behaupten, sondern mußten zu Ratsschlägen für einige Virtuosen der Askese werden. Menschen, die an der Welt nur den notwendigen Anteil nehmen und der Apathie nachjagen wollen, können im gemeinen Leben nicht gedeihen. Nur die Einsamkeit des Einsiedlerlebens und der Klosterzelle gewährt ihnen die Bedingungen zur annähernden Erreichung ihres Ideales.

Evangelisch ist dagegen die Weitherzigkeit und Weltaufgeschlossenheit, die wir an Clemens als dem Verteidiger des Grundsatzes: „Es ist erlaubt, an allem teilzunehmen“ bewundert haben. Der Glaube, daß diese Welt trotz allem Gottes Welt ist, und daß Gott ihn auf diese Erde und in dieses Leben gestellt hat, damit er hier für den Himmel und das ewige Leben tüchtig werde, gibt dem evangelischen Christen das Recht und die Pflicht, die Gaben der Welt mit Dank gegen Gott zu gebrauchen und an den Aufgaben des irdischen Lebens freudigen Anteil zu nehmen. Wohl kann auch an den evangelischen Christen die Pflicht herantreten, Askese zu üben und auf an sich Erlaubtes zu verzichten. Die Rücksicht auf des Nächsten oder auch die eigne sittliche Schwachheit kann es erfordern. Aber beides vermag keinen allgemeinen Grundsatz der Askese zu rechtfertigen, denn es beweist nur eine zu überwindende Unvollkommenheit. Wohl wird ein Christenmensch im Gedanken an die Not und Dürftigkeit seiner ärmeren Brüder allem übertriebenen Luxus feind sein und „Wohltun und Mitteilen“ nie unterlassen. Aber wie Jesu eignes Verhalten (Matth. 26, 10 f.) lehrt, erfordert die Pflicht der Liebestätigkeit nicht die Beschränkung auf das Unentbehrliche und die Unterlassung eines jeden Luxus. Wohl kann und soll das Heimweh aus dieser Welt nach einer besseren nicht aus dem Herzen des evangelischen Christen ausgetilgt werden. Aber es wird hienieden normaler Weise die Bedeutung einer Unterströmung haben, die uns davor bewahrt, die Welt zu überschätzen und zu unserem Zweck zu erlesen, die uns aber nicht dazu treibt, die Welt zu verachten und ihr die Bedeutung eines Mittels zum Zweck des Reiches Gottes abzusprechen. Im allgemeinen wird der evangelische Christ jene Ängstlichkeit, die hinter den Gaben und Aufgaben der Erde stets die Sünde wittert, und jene Weltmüdigkeit, der alles

Irdische eitel und gleichgiltig ist, als etwas Krankhaftes beurteilen, als Unglauben und Ungehorsam gegen den Gott, der uns auf diese Erde gestellt hat, damit wir ihre Güter und Aufgaben im Dienste seines Reiches gebrauchen und betreiben sollen. Der evangelische Christ sucht den religiös-sittlichen Fortschritt nicht darin, daß er sich immer weiter von der Welt entfernt, sondern darin, daß er sie immer völliger als „ein freier Herr über alle Dinge“ beherrscht und als Mittel zu ihrem Zweck verwertet. Er weiß, daß er sich Gott nähert nicht durch Abkehr von der Welt, sondern durch die rechte Hinfuhr zur Welt. Daß diese Erkenntnis unserem Clemens in einer Zeit, wo Kirche und Philosophie das Ideal in der Askese verehrten, nicht ganz gefehlt hat, sondern von ihm stellenweise in mustergiltiger Form zum Ausdruck gebracht ist, legt für die Größe des Mannes Zeugnis ab und sichert gewissen Parteeen seiner Ethik bleibende Bedeutung.

Anmerkungen.

Einleitung. ¹⁾ Ign. ad Rom. 2, 2; Hermas, Sim. I, 1 ff.; 2. Clem. 5; ad Diogn. 5, 5 ff. ²⁾ Über das Fasten vgl. 1. Clem. 55, 6; Justin, Apol. I 61, 2. 2. Clem. 16, 4; Hermas, Sim. V 3, 7 f. 1, 1 f.; Didache, 8, 1; Tert., de ieiun. 15. ³⁾ Strom. III, 52 f. 60. Paed. II, 32 f. ⁴⁾ 1. Clem.

38, 2. Ign., ad Polyc. 5, 2. Strom. III, 12. 80 f. 91 f. 102. 104. ⁵⁾ Hermas, Vis. III 6, 5—7; Sim. II, 5. ⁶⁾ Ziegler, Gesch. der christl. Ethik (Straßburg 1886) S. 144. Bonwetsch in der Realencykl. für prot. Theol. u. Kirche* Bd. 4, S. 158 u. 161. Winter, Die Ethik des Clem. von Alex. (Lpz. 1882) S. 214 Anm. 4 u. Tert. Gäß, Gesch. der christl. Ethik (Berlin 1881) Bd. 1, S. 100. Merk, Clemens Alex. in seiner Abhängigkeit von der griech. Philosophie S. 64 u. 67.

Kapitel 1. ¹⁾ Protr. § 63. Strom. IV, 164. VII, 69. Paed. I, 72 f. ²⁾ Protr. § 5—7. ³⁾ Adumbr. in epist. I Joan. ed. Pott. p. 1010. ⁴⁾ Strom. IV, 165. Philo, Leg. all. III, 22. 24, de gig. 7. Xenophon, Mem. I 4, 11. ⁵⁾ Strom. IV, 166 f. Paed. III, 2. ⁶⁾ Strom. IV, 61. 166. III, 104. ⁷⁾ III, 64 f. 101. 103. IV, 17 f. VI, 75 Quis div. salv. § 33. — Paed. I, 84. II, 109. III, 2. ⁸⁾ Protr. § 111. — § 3 denkt er den Verlust „jener wahrhaft schönen Freiheit der Ordenspilger“ erst durch Männer wie Orpheus verschuldet. ⁹⁾ Quis div. salv. 15:

τὴν ἑλπὴν τῆς κακίας τὴν ἐμψυχον. Diese Stelle dürfte die erste in der christlichen Literatur sein, welche den Ausdruck *fomes peccati* enthält, der später bei Augustin vorkommt (de nupt. et conc. II, 22; Op. impf. IV, 31) und bei den Scholastikern eine Rolle spielt. Paed. III, 93. ¹⁰⁾ Strom. V, 131. Paed. I, 75 ff. Strom. I, 161. ¹¹⁾ Strom. III, 12 f. 100 f. IV, 108. Adumbr. in ep. Judae ed. Pott. p. 1008. ¹²⁾ Strom. IV, 162. Ed. Potter p. 1011. Strom. II, 55. 73. III, 65. ¹³⁾ Protr. § 102. Strom. II, 80. III, 45. 64. 86. IV, 11. VII, 61. ¹⁴⁾ Strom. VII, 8. ¹⁵⁾ Protr. § 103. Strom. II, 6. VII, 69. Paed. I, 62. Strom. VI, 148. — Paed. I, 85. 100. II, 83 f. 87. 95. ¹⁶⁾ Eclogae proph. § 16. Strom. I, 28. VI, 67. 156 f. I, 81. ¹⁷⁾ VII, 20. IV, 150. Protr. § 2.

¹⁸⁾ Paed. II, 70. III, 11. I, 21. ¹⁹⁾ Paed. I, 63. Protr. § 122. 5. 25. 100. Paed. III, 37. ²⁰⁾ Strom. II, 131. Protr. § 98. Paed. I, 7. Strom. II, 102. Fragmente ed. Pott. 1022. Protr. § 59. Paed. I, 6. ²¹⁾ Protr. § 49. Strom. IV, 118. Vgl. Plato, Phaedrus p. 249 D.

²²⁾ Protr. § 49. Vgl. Athenagoras, Suppl. 34. Protr. § 54. ²³⁾ Paed. III, 64. 15. 18—20. 23. 60. 62. Protr. § 37. ²⁴⁾ Vgl. meine Inaug.-Diff. über „Wert u. Verwertung der griech. Bildung im Urteil des Clem. von Alex.“ S. 52—54 (= Zeitschr. für wiss. Theologie XLV, 2 S. 260—262).

²⁵⁾ Paed. I, 88. II, 14. 120. ²⁶⁾ Protr. § 63. 65. Paed. II, 72. Strom. II, 143. Paed. III, 24. 111. ²⁷⁾ Ecl. proph. § 47. Protr. § 122. ²⁸⁾ Strom. VI, 157. VII, 48. II, 22. ²⁹⁾ Protr. § 94f. 115. ³⁰⁾ Paed. II, 14. ³¹⁾ III, 90. Vgl. Barn. III. Hermas, Sim. V, 1. 3, 5f. Strom. VI, 102. VII, 75f. Ecl. proph. § 14. Strom. III, 99. ³²⁾ Paed. II, 8f. 16. Strom. III, 53. ³³⁾ Strom. III, 48. 60. 52. 85. ³⁴⁾ Paed. II, 16f. Strom. II, 67f. V, 52f. Diese Symbolik findet sich schon bei Plato, Phaedon 82 A, im Aristeeasbrief und Barn. X. ³⁵⁾ Paed. I, 15. II, 19. 22f. 29. — Als Askese der Nahrung ist es nicht anzusehen, wenn Cl. den Genuß des Götzenopferfleisches verbietet (Paed. II, 8f. 10. 56. Strom. IV, 99). Dazu bewegt ihn nicht eine Tendenz auf Abkehr von den Gütern der Welt, sondern das statutarische Verbot des Apostelkonzils und der seelsorgerliche Bescheid des Apostels Paulus, zu dessen Motiven, Scheu vor den Dämonen und Rücksicht auf die Schwachen, sich auch Cl. bekennt. Ähnlich steht es mit dem Verbot des Blutgenusses (Paed. III, 25), welches sich aus den betreffenden biblischen Verböten und ästhetischem Widerwillen erklärt. ³⁶⁾ Paed. II, 9f. 22. Strom. I, 16. ³⁷⁾ Protr. § 29. 41. Paed. II, 4. 59. Strom. I, 22. ³⁸⁾ Paed. I, 55. III, 76f. Strom. II, 68. V, 112. Vgl. Tatian, or. 22f.; Athenag., Supplic. 35; Theophilus, Ad Autol. III, 15; Tertullian, Apol. 38, de spectaculis. — Philo, de agric. 8. 25f.; Seneca bei Zeller, Die Phil. d. Griechen³, III, 1 S. 725 Anm. 3.

³⁹⁾ Paed. III, 49f. 52. Tert., de spect. 18. ⁴⁰⁾ Strom. III, 40. 49. 80f. 84. 89. 91f. 102. 104. 12f. 45. ⁴¹⁾ III, 34. Paed. II, 52. 92. ⁴²⁾ Strom. III, 46. 48. 102. ⁴³⁾ III, 82f. ⁴⁴⁾ Diese Auslegung gelingt Cl. freilich nur deshalb, weil er hier, wie öfter (vgl. Rutter, Clem. Al. und das N. T. S. 31 ff.), mit einem veränderten Texte arbeitet. Er liest Matth. 19, 10 — statt unseres Textes — „ἐὰν οὕτως ἢ ἡ αἰτία τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει τῷ ἀνθρώπῳ γαμῆσαι“; d. h.: „Angenommen den Fall, die Sache liege aufseiten des Weibes so, (daß sie nämlich nach Vers 9 aufgrund von Ehebruch verurteilt und entlassen ist), dann empfiehlt es sich doch wohl für den Mann, (eine andere) zu heiraten?“ Auf diese Frage soll Vers 11f. dann die warnende Antwort sein. Vgl. dazu Strom. II, 145. Schon nach dieser Auslegung zu schließen, hätte sich Origenes für seine wörtliche Auffassung unserer Stelle nicht auf seinen Lehrer Clemens berufen dürfen. Paed. III, 26 sagt dieser ferner ausdrücklich: „Ein wahrer Verschnittener ist nicht der, welcher nicht ausschweifen kann, sondern der, welcher es nicht will“. Vgl. auch den Gebrauch von εὐνουχῆειν in sittlichem Sinne Strom. III, 99 und das Urteil über die Witwen III, 101. ⁴⁵⁾ III, 49. 73. 70. ⁴⁶⁾ III, 81. 84. 49. Vgl. die Paulusgitate III, 51. 84f. 97. 107. ⁴⁷⁾ I, 71. III, 48. 50. 60. 52f. Von Töchtern des Apostels Philippus redet Cl. wohl den Apostel mit dem Evangelisten (Apg. 21, 8f.) verwechselnd, wie schon Polykrates (Eus., H. e.

V 24, 2). Die Frau des Paulus entstammt clementinischer Geregese von 1. Cor. 9, 5.

⁴⁸⁾ Nach Strom. III, 68 gründeten die Häretiker diese Behauptung auf Matth. 18, 20. Sie lasen aus dieser Stelle heraus, mit den Menschen, die zu zweien oder dreien lebten, nämlich als Gatte, Gattin und Kind, sei der Schöpfer, der Geburtengott; während der Erlöser, der Sohn des vom Schöpfer verschiedenen guten Gottes, nur mit den als Einzelpersonen lebenden Chelosen sei. Wie sie auf diese Auslegung kommen konnten, zumal wenn sie keinen anderen als unseren Text gehabt haben sollten, ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich fühlten sie sich aber bei den Worten „*ἐκεῖ εἶμι ἐν μέσῳ αὐτῶν*“ (Clemens: *παρ' οἷς μέσος ἐστὶν ὁ κύριος*) an den Demiurgen als ihr göttliches Mitbewesen erinnert. Anders J. Weiß in Theol. Rundschau 1. Jahrg., Heft 6, S. 232 f.

⁴⁹⁾ Strom. III, 68. 83. Es ist charakteristisch für des Clemens Schrifterklärung, daß er diese Wahrheit dem Herrenwort Matth. 19, 6 abgewinnt. Er nimmt es hier in dem Sinne: „Was Gott zusammengefügt hat, dürfte der Mensch, d. h. der menschengewordene Sohn Gottes, vernünftiger Weise doch wohl nicht scheiden“.

⁵⁰⁾ Daß auch Cl. neben kreatianischer Anschauung die Präexistenz der Seele lehre, ist eine irriige Behauptung von Ziegert (2 Abhandlungen über L. Zl. Clemens Alex. S. 11—13). Strom. I, 67 erwähnt er diese Anschauung, aber nicht als die seine. V, 106 läßt er sie nur für die Menschwerdung Christi gelten. III, 94. IV, 169 wird die Präexistenz der Menschenseele ausdrücklich von Cl. abgelehnt. Die letztere Stelle enthält Ziegerts Meinung nur dann, wenn man sie fälschlich als Frage nimmt und verstümmelt. De Faye hat Recht, wenn er in seinem Buche Clément d'Alexandrie (Paris 1898) S. 254 Anm. bemerkt: M. Ziegert n'est pas toujours un interprète bien sûr.

⁵¹⁾ Strom. III, 45. 63 f. 93.

⁵²⁾ III, 49.

⁵³⁾ Was Cl. in dieser Beziehung sagt, berührt sich eng mit Musonius an den angegebenen Stellen.

Vgl. zu dem Verhältnis zwischen Mus. und Cl. Wendland, Quaestiones Musonianae, sowie Wendland, „Philo u. d. kynisch-stoische Diatribe“ in W. und Kern, Beitr. zur Gesch. d. griech. Phil. und Rel. (Berlin 1895) S. 68 ff.

⁵⁴⁾ Strom. II, 141 f. Musonius, Stob. Flor. 67, 20; 75, 15. Epiktet, Diss. III, 7, 19 f. Justin, Apol. II, 4, 3.

⁵⁵⁾ Paed. II, 83. 91. Strom.

II, 140.

⁵⁶⁾ II, 137. Paed. III, 19. Strom. III, 82. 108. IV, 61.

Vgl. Musonius, l. c. 69, 23.

⁵⁷⁾ Strom. II, 138. Gegen Epikurs Ver-

werfung der Ehe wendet sich auch Epiktet, Diss. I 23, 3. III 7, 19.

⁵⁸⁾ Strom. III, 1. 67. 88.

⁵⁹⁾ II, 138. 141 f.

III, 22.

⁶⁰⁾ III, 88.

⁶¹⁾ Stob. Flor. ed. Meineke IV, 212 ff. 220 ff. Epikt., Diss. III 22, 68.

Paed. I, 10 f. Strom. IV, 59—61. 63 f. Vgl. Tatian, or. 33.

⁶²⁾ Strom.

IV, 128. II, 137. Musonius, Stob. Flor. 70, 14.

⁶³⁾ Vgl. Paed. III, 57 f. 95. Strom. II, 140 f. 143. IV, 64—66. 127. Musonius, l. c. 67, 20. Gegenüber Äußerungen wie denen des Musonius darf man nicht mit Funk (Theol. Quart.-Schr. Bd. 53 S. 428) sagen, der antike Geist habe sich selbst in seinen höchsten Repräsentanten nicht zu einer reineren und würdigeren Auffassung der Ehe emporgeschwungen.

⁶⁴⁾ Strom. II, 143. Paed. III, 57. 66. Strom. IV, 125. 129. Wie ein Beispiel hierzu ließt sich, was Justin, Apol. II, 2 erzählt.

⁶⁵⁾ Strom. IV, 128. Paed. III, 84. I, 10.

⁶⁶⁾ Quis dives salv. § 22. Vgl. Musonius, a. a. D. 79, 51. Epikt., Diss. III 3, 5ff. IV 5, 30f. Strom. III, 97. IV, 15. ⁶⁷⁾ IV, 66. VII, 69. Paed. I, 75. Strom. II, 141. VII, 2. ⁶⁸⁾ VII, 70. III, 79. Vgl. Xenophon, Mem. III 4, 12. ⁶⁹⁾ Paed. III, 67. ⁷⁰⁾ Strom. VII, 69. Paed. III, 73. 92. ⁷¹⁾ Protr. § 107. ⁷²⁾ Paed. III, 27. 49. Strom. II, 146. ⁷³⁾ Strom. VI, 65. I, 37. VI, 157. I, 25—27. Protr. § 115. ⁷⁴⁾ Protr. § 100. Tatian, or. 11, will von Handelschiffahrt nichts wissen. Er gestattet auch nur „auf dem Wege der Erlaubnis“ (I. Cor. 7, 6), daß der Christ sich durch ärztliche Heilmittel kurieren lasse (or. 20), während Cl. den ärztlichen Beruf hoch achtet (Strom. I, 34. VI, 157). Paed. III, 78f. 91. Tertullian erkennt den Handel Apol. 42 an, redet ihm aber de idol. 12 sehr abgeneigt. ⁷⁵⁾ Strom. VII, 2. Paed. III, 91. Justin, Apol. I, 17, 1. Tatian, or. 4. Tertullian, Apol. 42. — Protr. § 108. ⁷⁶⁾ Paed. II, 117. III, 91. Strom. IV, 98. Bei Tert. find die Christen trotz Apol. 30—33. 42 nur passive Bürger, wie seine Worte über den Militärdienst und Staatsdienst überhaupt beweisen (de idol. 19, de cor. mil. 11, Apol. 38. 46). Ähnlich denkt Tatian (or. 11). ⁷⁷⁾ Strom. VII, 3. — Ob Cl. dem Christen jeden von der Obrigkeit auferlegten Eid verbietet? Aus Paed. III, 79. 91 (Strom. V, 100). VII, 50f. geht mit Sicherheit nur das hervor, daß er neben dem Meineid das Schwören im täglichen Handel und Wandel verbietet und der Überzeugung ist, der ideale Christ bedürfe keinen Eid, sondern könne sein Leben für sich reden lassen. Trotz dieser seiner offenkundigen ihm mit Epiktet (Ench. 33, 5) und M. Aurel (Comm. III, 5) gemeinsamen Abneigung gegen den Eid braucht man aus den Worten (VII, 51) οὐδὲ ὁμνῶντες ὅρκον ἀνατιθέμεν kein absolutes Verbot jeden Eides vor der Obrigkeit herauszulesen, da diese Worte nach dem Zusammenhang vom Abschwören des Glaubens verstanden werden können. S. Winter, a. a. D. S. 220f. ⁷⁸⁾ Paed. II, 38. Protr. § 101. Quis div. salv. § 1. ⁷⁹⁾ Paed. III, 34f. II, 14. Strom. I, 35. 158. Paed. III, 86. ⁸⁰⁾ Quis div. salv. § 2f. 11. ⁸¹⁾ Quis div. salv. § 14. Vgl. § 15 und 20, wo er die Besitztümer ἀδιάρρογα nennt. Epiktet gebraucht dieselben Worte, nur daß sie ihre Spitze gegen die Schätzung des Reichtums als eines Gutes richten: Diss. I 29, 1—3. II 5, 1. 9, 15. 19, 13. ⁸²⁾ Strom. IV, 28f. III, 55. ⁸³⁾ Quis div. salv. § 11—15. 24f. ⁸⁴⁾ I. c. § 12. 15. 18. Strom. IV, 20f. 31. ⁸⁵⁾ Quis div. salv. § 11f. ⁸⁶⁾ I. c. § 11. § 17 betont Cl., daß Matth. 5, 3 nicht stehe: „Selig sind die Armen“, sondern „Selig sind die geistlich Armen“. Dazu gehören nach § 16 aber auch die Reichen, die ihrem Besitze nicht leidenschaftlich zugetan sind, sondern den Brüdern davon mitteilen und im Notfall mit Gleichmut darauf verzichten. Strom. IV, 26 findet er von Jesus selig gepriesen die geistlich Armen und die an Besitz Armen, wenn sie das um der Gerechtigkeit (Quis div. salv. § 11: um des Lebens) willen sind. ⁸⁷⁾ Quis div. salv. § 13. Vgl. Strom. III, 54f. ⁸⁸⁾ Strom. III, 56. Quis div. salv. § 13. Außer von Rigoristen wurde der Reichtum übrigens auch von dem sehr weltlichen gesinnten gnostischen Kommunitisten Karpokratēs angegriffen (Strom. III, 54—56). ⁸⁹⁾ Paed. II, 78.

Protr. § 91. Gegen derartige Unreinlichkeit wendet sich auch Epikt., Diss. IV 11, 25. ⁹⁰⁾ Paed. II, 121. ⁹¹⁾ II, 33. 78. Strom. I, 95. Paed. III, 53. Strom. I, 25. ⁹²⁾ Paed. III, 67. II, 107. 111. 117. 66. 68. 76. III, 57.

Kapitel 2. ¹⁾ Paed. II, 33. 121. Strom. III, 95 wird gefordert, die weltlichen Dinge ἀπροσπαθῶς, χωρὶς προσπαθείας, οὐ προσπαθῶς zu gebrauchen. Paed. II, 11 verwirft wie Musonius l. c. 18, 38 die ἀμετρία. — Strom. I, 159. II, 80 die Vernunft. Paed. II, 90. Strom. II, 109 die Natur als Norm. ²⁾ Paed. II, 4. 9. Strom. IV, 96. ³⁾ Diese Klassifizierung findet man Strom. VI, 111. VII, 46. 57. Dasselbe oder ähnliches meint Cl. mit den Dreiteilungen Unglaube, Glaube, Erkenntnis II, 31, Lebewesen, Mensch, Philosoph II, 101 f., Berufung, Auswahl, das den ersten Rang einnehmende Geschlecht III, 69. Vgl. Quis dives salv. § 36: εἶσιν ἤδη τινὲς καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἐκλεκτίτεροι (Strom. VI, 107). Wie Philo, so teilt auch Cl. die mittlere (und die dritte) dieser 3 Hauptstufen noch weiter ab. So Strom. I, 173, wo er die Stufenfolge bildet ἀπειθείας υἱὸς — δοῦλος μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα δὲ πιστὸς θεράπων — υἱός, oder VII, 5, wo er, die Stufe des Ungehorsams unberücksichtigt lassend, die Menschen gliedert in ἀπλῶς οἰκείται, οἰκείται πιστὸι — γέλοι. Im Unterschied von der Ausdrucksweise der Stoiker, Philo und Epiktets verwendet Cl. προκόπτειν (προκοπή) nicht zur Bezeichnung der ganzen mittleren Stufe, sondern nur zur Bezeichnung des Fortschritts von der mittleren zur höchsten Stufe, vom Glauben zur Erkenntnis. II, 31. VI, 102. 131. Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen³, III, 1, S. 248 ff. 270 f. ⁴⁾ Strom. VI, 111. Vgl. VII, 59 und Zeller, a. a. O.³ III, 1 S. 245. 264—267. Über die Sittlichkeit der Heiden urteilt Cl. sonst weit günstiger. Vgl. Strom. I, 28 f. 38. II, 43. VI, 44 f. 47. 64. Mit dem obigen harten Urteil ist er übrigens nicht nur ein Vorläufer Augustins, dem die Tugenden der Heiden als nicht aus dem Glauben hervorgehend glänzende Laster sind (de civ. Dei 19, 25; c. Iulianum 4, 23 ff.), sondern auch ein Nachfolger Platos, der der Menge jede wahre Tugend abspricht, weil sie aus verkehrter Gesinnung recht handle (Phaedon 68 d—69 b). ⁵⁾ Vgl. Strom. VI, 96. Ecl. proph. § 28. ⁶⁾ Vgl. II, 97 ff. IV, 132 ff. VI, 1. 168. VII, 59. ⁷⁾ Cl. zählt die Affekte bald im Anschluß an die Stoiker auf, so Strom. II, 108. VI, 71. Protr. § 26, bald im Anschluß an Plato. Paed. II, 34. Strom. II, 63 f. 93. Zu seiner Lehre vom Sitz und der Entstehung der Affekte vgl. Paed. III, 1. 53. Strom. V, 54. VI, 136. III, 34. V, 7. II, 109. ⁸⁾ Paed. I, 51. Strom. II, 81 u. ö. ⁹⁾ Strom. II, 27. 31. IV, 54. VI, 98. VII, 69. ¹⁰⁾ Strom. VI, 71. — Das rechte Verhalten des Gläubigen zu den Affekten bezeichnet Cl. als χαλινοῦν, καταπραῖνειν, καταρτίζειν, κρατεῖν, δεσπόζειν, ἐπικρατεῖν, περιορίζειν. Vgl. Paed. I, 53. 75. II, 16. 90. 96. III, 53. 57. Strom. I, 159. — II, 39. VI, 105. Als eine Verletzung des Grundsatzes der Metriopathie für den Gläubigen ist es nicht zu betrachten, wenn Cl. an vielen Stellen, die dem Gläubigen gelten oder gegen den Unterschied zwischen dem Gläubigen und Gnostiker neutral sind, das πάθος und seine Unterabteilungen ἐπιθυμία und ἡδονή ganz verwirft und ihre völlige

Beseitigung verlangt. Es ist da kein sachlicher Widerspruch, sondern ein Schwanken im sprachlichen Ausdruck zu konstatieren. El. gebraucht nämlich die genannten Ausdrücke nicht bloß im weiteren Sinne, zur Bezeichnung des sittlich indifferenten, durch die Vernunft zu mäßigenden Naturtriebes, sondern auch, ja mit Vorliebe, in engerem Sinne, zur Bezeichnung des unsittlichen, der Vernunft ungehorhamen Triebes. So Paed. I, 101. Strom. II, 59. 119. ¹¹⁾ Strom.

III, 4. 58f. Paed. II, 68. 92. ¹²⁾ Vgl. Strom. III, 4. 59. ¹³⁾ Über die Verwandtschaft des El. mit Musonius und seine Abhängigkeit von der kynisch-stoischen Philosophie überhaupt unterrichtet vorzüglich Wendland in seinen Quaestiones Musonianae p. 35 ff. und in seiner Schrift „Philo und die kynisch-stoische Diatribe“. ¹⁴⁾ Paed. II, 46. Vgl. III, 47: *ἡμῖν δὲ ἀπόχρη ἡ συμμετρία, ἣν πανταχοῦ βοηθὸν επικαλούμεθα τῷ βίῳ*. III, 51.

II, 16. Vgl. II, 36, wo *μετὰ τῆς ἀναγκαίας χρήσεως* und *μέτριον* synonym stehen. ¹⁵⁾ Wie Philo (Leg. all. III, 53), so stellt auch El. neben dem Notwendigen zuweilen das Nützliche als Norm auf. Paed. II, 23. Aber das Nützliche ist bei ihm wie bei Philo (de vita cont. 4) mit dem Notwendigen fast identisch, weshalb auch Paed. II, 14 beide Begriffe synonym gebraucht werden.

— Protr. § 105. Strom. II, 81 (= Philo, de fort. 3) tritt El. den zuerst Xen., Mem. I 6, 10 ausgesprochenen Gedanken, daß bedürfnislos nur Gott sei und der Mensch bestenfalls wenigbedürftig. Weiter geht er Paed. III, 39f. ¹⁶⁾ Paed. II, 1f. 5. 7. 10. 13—18. Fragmente ed. Potter p. 1022. Vgl. Philo, de vita cont. 4, de ebr. 52. Musonius, l. c. 17, 43. 18, 38. Epiktet, Diss. III, 26, 2f. 33. ¹⁷⁾ Paed. II, 18. 103f. Philo, de mundi opif. 54, de concup. 8. ¹⁸⁾ Paed. II, 2f. 15. Vgl. Xenophon, Mem. I 3, 6. 6, 5. 9. Wendland, Quaest. Mus. p. 26 Anm. 1; Philo und die kyn.-stoische Diatribe S. 19 Anm. 3. Zeller*, II, 1 S. 318f. ¹⁹⁾ Paed.

II, 15. Vgl. Philo, de somn. II, 7, Musonius, l. c. 17, 43. — Paed. II, 3 Schluß. Philo, l. c. und de praem. et poen. 17. Musonius, l. c. 40, 9. ²⁰⁾ Paed. II, 11. 15. Philo, de somn. II, 7. Quaest. in Gen. I, 18. II, 58. ²¹⁾ Paed. II, 55. Strom. I, 72. 77. Musonius, welcher τὰ σιτώδη als *σύμ-φυλος τροφή* des Menschen betrachtet, empfiehlt neben den Gewächsen der Erde als Nahrung *τὴν ἀπὸ τῶν ζώων οὐκ ἀναιρουμένων, ἄλλως δὲ χρησιμευόντων* l. c. 17, 43. ²²⁾ Paed. II, 55. Musonius, l. c. 18, 38. Ecl. proph. § 14. Vgl. Excerpta Theod. § 84. — Wenn man sich den Rigorismus der oben mitgeteilten Ansichten des El. vergegenwärtigt, wird man seine Paed. II Cpt. 1 nach dem Muster Philos und des Musonius vorgetragenen Klagen über den Tafel-luxus seiner Zeit nur mit Vorsicht aufnehmen können. ²³⁾ Paed. II,

19—21. El. nennt das Wasser *τῆς σωφροσύνης τὸ φάρμακον*, wie Philo (de vita cont. 9) den Wein *ἀφροσύνης φάρμακον* nennt. Das Wasser als das einzig notwendige Getränk auch Philo, de praem. et poen. 17 und Musonius l. c. 40, 9. ²⁴⁾ Paed. II, 19f. 22—24. 29f. Vgl. Plato, Leg. II 666 AB. 674 AB. Xenophon, Mem. I 3, 5. Philo, de vita cont. 4. ²⁵⁾ Paed.

II, 54. 57f. Vgl. Stobäus, Floril. 33, 5. ²⁶⁾ Paed. II, 45—47. ²⁷⁾ Paed. II, 41—44. Protr. § 5. Den Musikinstrumenten abgeneigt ist auch Philo, Leg. all. III, 7. Vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch.

Rom. 6. Aufl. III, S. 340 ff. ²⁸⁾ Paed. III, 46—48. Bgl. Friedländer⁶, III, S. 149 die Klagen des Galen und Seneca über das häufige Baden ihrer Zeitgenossen. ²⁹⁾ Paed. III, 49—52. ³⁰⁾ Paed. II, 78—81. Siehe Plato, Leg. VII, p. 808 BC. Über nächtliches Wachen und Beten vgl. Hermaß, Sim. IX 11, 6f., Tertullian, de oratione 29. ³¹⁾ Bgl. Strom. III, 46. 52. 68. 71. ³²⁾ Paed. II, 88. 90. 93. 98. Strom. II, 88. III, 72. Siehe Stobäus, Floril. 6, 61. 44, 40. Philo, de cherub. 13, de Jos. 9, de vita Mos. I, 6 u. ö. Justin, Apol. I 29, 1. Athenagoras, Supplic. 33. Zeller³, III, 1 S. 293 Anm. 4 und III, 2 S. 289 Anm. 1. Diese Bestimmungen des Clemens über die äußere Anteilnahme an der Naturseite der Ehe entsprechen auf das genaueste den Geboten, die er für die innere Anteilnahme an dem genannten Gebiete gibt. Wie Wunsch und Wohlgefühl des Christen nach Gl. überhaupt nur den notwendigen Erdengütern gelten darf und auf nicht notwendige Dinge gerichtet zu sündiger „Begierde“ und „Lust“ wird, so darf der Christ auch die *συνουσία* nur als Mittel zur *τεκνοποιία* wünschen und an ihr nur unter diesem Gesichtspunkt Wohlgefühl empfinden. Verliert sein Wünschen und Fühlen auf diesem Gebiet den Zusammenhang mit dem notwendigen Zweck der *τεκνοποιία*, so ist es auch in der Ehe sündige „Begierde“ und „Lust“. So ist es zu verstehen, wenn Clemens Strom. III, 58 sagt: *καὶ τὸν ἐπὶ παιδοποιίᾳ γήμματα ἐγκράτειαν ἀσκεῖν χρὴ, ὡς μὴδὲ ἐπιθυμεῖν τῆς γυναικὸς τῆς ἑαυτοῦ, ἣν ἀγαπᾶν ὀφείλει, σεμνῶ καὶ σώφροσι παιδοποιούμενος θελήματι*, und wenn er II, 107 von der *ἡδονή* behauptet: *ἣν οὐ χρὴ προσέσθαι κἄν . . . θεόθεν ἐπὶ τὴν τῆς παιδοποιίας χρεῖαν δεδομένη τυγχάνῃ*. Treitschke würde von Gl. sagen, was er (Historische und politische Aufsätze⁶ Bd. 1 S. 45) von Milton schreibt: „Er predigt geradezu, die Liebe sei erlaubt, doch nicht die Leidenschaft — was doch nur sagt, das Feuer solle nicht brennen“. Doch scheint er selbst das Bewußtsein gehabt zu haben, daß das, was ihm als sündige *ἐπιθυμία* und *ἡδονή* galt, von der *συνουσία* nicht ganz fern zu halten sei. Denn Strom. III, 82 (Schluß) betrachtet er die Taufe als summarische Abwaschung und Reinigung von der *ὀμίλια*; ja, einige Male stimmt er der Ansicht zu, es sei am besten sich derselben ganz zu enthalten. Bgl. Paed. II, 95. 98. Strom. III, 18 (= Plato, Rep. I p. 329 C). ³³⁾ Das Heiraten ist nur eine relative Pflicht, *„τῶν κατὰ πρὸς τί πὼς ἔχειν ὀνομασμένων ἐστίν“*. Strom. II, 137. Der Herr hat das Heiraten dem freien Entschlusse des Menschen überlassen. Nach Strom. III, 66 lehrt er *„ἐφ’ ἡμῖν εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης κατὰ κώλυσιν ἐντολῆς ἦτοι τὴν ἐγκράτειαν ἢ καὶ τὸν γάμον“*. Der einzelne hat also zu überlegen, ob er heiraten darf und soll. Bgl. Paed. II, 94. Strom. II, 137. ³⁴⁾ Paed. II, 94. Strom. III, 51. 79. 86. 97. 105. — IV, 151. III, 79. 85. In dieser Werthschätzung der Virginität ist Julian von Eclanum, der Verteidiger der Ehe und der Concupiscenz, dem Gl. gefolgt. Ehe und Virginität verhalten sich nach ihm nicht wie malum und bonum zu einander, sondern wie bonum und melius (optimum) oder wie inferius und superius. Augustin, Opus imp. IV, 58. 121 f. — Strom. III, 4. Paed. II, 109. ³⁵⁾ Strom. III, 82: *ἀπερίσπαστος τῆς τοῦ κυρίου λειτουργίας*. Man möchte bei diesen Worten den Einfluß von 1. Cor. 7, 34 vermuten. Doch bietet Epiktet, Diss.

III 22, 69 eine weit frappantere Parallele. Da heißt es von dem Kyniker, dem Idealweisen des Epiktet, er habe keine Zeit zu heiraten, da er der schlechten Welt als ἄγγελος καὶ κατήσκοπος καὶ κήρυξ τῶν θεῶν dienen müsse. Und deshalb: μή ποτ' ἀπερίσπαστος εἶναι δεῖ τὸν Κυνικὸν ὁλον πρὸς τῇ διακονίᾳ τοῦ θεοῦ.

⁸⁶⁾ Strom. II, 139. VII, 70. — III, 79. Ebenso Julian, Opus imp. IV, 122.

⁸⁷⁾ Auf Grund von Strom. III, 59 (ἡμεῖς . . . ἐγκράτειαν ἀσπαζόμεθα . . . , καλὸν γὰρ διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν εὐνοχλεῖν ἑατὸν πάσης ἐπιθυμίας) sagt Ernesti (Die Ethik des L. Kl. Clem. von Alex. S. 98²⁾): „Cl. war also wohl unverheiratet“. Bestimmteres läßt sich daraus auch nicht folgern, wie umgekehrt aus Paed. I, 75 (τὰ τέκνα ἡμῶν υἱοὺς τε καὶ θυγατέρας σφόδρα . . . ἀγαπῶμεν) nicht zu beweisen ist, daß Cl. verheiratet war. — Die Stellung des Cl. zur Ehe wird richtig beurteilt von Funk in der Abhandlung „Cl. von Alex. über Familie und Eigentum“ (Theol. Quartalschr. Bd. 53 S. 436f.) und von Ernesti, a. a. D.

⁸⁸⁾ Strom. III, 4. 80. Tertullian bildet dieselbe Stufenfolge, indem er de exhort. cast. 9 vor einer zweiten Ehe mit den Worten warnt: non tibi sufficit de summo illo virginitatis gradu in secundum recidissee nubendo, sed in tertium adhuc devolveris etc. Athenagoras (Supplic. 34) nennt die Christen μονόγαμοι; Theophilus (Ad Autol. III, 15) sagt: bei den Christen μονογαμία τηρεῖται.

⁸⁹⁾ Strom. III, 82 (= Hermaß, Mand. IV 4, 2). Vgl. Tertullian, ad uxorem I, 7, de exhort. cast. 1. — Strom. III, 88f. Daß erinnert an Athenagoras, Supplic. 33, wo die 2. Ehe ein anständiger Ehebruch heißt, sowie an Tertullian, de exhort. cast. 9, wo sie als species stupri gilt. Vgl. noch Strom. III, 74.

⁴⁰⁾ Quis div. salv. § 26. Strom. II, 22. III, 4. VI, 100. Paed. II, 39. III, 41. Siehe Hermaß, Sim. I, 6. Wendland, Philo und die kyn.-stoische Diatribe S. 47. Es ist also nicht richtig, wenn Funk (a. a. D. S. 449) sagt, der Christ könne nach Cl. unbeschadet seines Heiße selbst Reichtum erwerben.

⁴¹⁾ Paed. I, 95 (= Ez. 18, 8). Strom. III, 55. Vgl. V, 28. — Zweifelhaft könnte die Auffassung von Strom. II, 84 sein: ὁ νόμος (Lev. 25, 36. Deut. 23, 20) ἀπαγορεύει ἀδελφῶν δανείζειν, ἀδελφὸν ὀνομάζων οὐ μόνον τὸν ἐκ τῶν αὐτῶν γέντα γονέων, ἀλλὰ καὶ ὃς ἂν ὁμόφυλος ᾖ, ὁμογνῶμων τε καὶ τοῦ αὐτοῦ λόγου κεκοινωνηκώς, οὐ δικαίων ἐκλέγειν τόκους ἐπὶ χρήμασιν, ἀλλὰ ἀνειμέναις χερσὶ καὶ γνώμαϊς χαρίζεσθαι τοῖς δεομένοις. Zu dieser Stelle, die ein mit bedeutsamen Änderungen versehenes Zitat aus Philo, de carit. 6 darstellt, bemerkt Funk (a. a. D. S. 445), Cl. verbiete da den Zins nicht schlechthin, er beschränke die Unentgeltlichkeit des Darlehns auf eine gewisse Anzahl von Menschen, auf die Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft, beruhe nun diese auf einer physischen oder moralischen Grundlage. Diese Auslegung wird den Intentionen des Cl. nicht gerecht. Wie seine über Philo hinausgehende weite Fassung des „Bruders“ verrät (vgl. Strom. VI, 77), liegt ihm nicht daran, die Unentgeltlichkeit des Darlehns einzuschränken, sondern sie zu verallgemeinern. Er versteht unter Brüdern schließlich alle δεόμενοι, wie er Quis div. salv. § 28 unter dem Nächsten jeden Hilfsbedürftigen versteht. So scheint auch Ernesti, a. a. D. S. 35, unsere Stelle aufzufassen.

⁴²⁾ Paed. II, 35—39. III, 38.

Zahlreiche, z. T. wörtliche, Parallelen hierzu bietet Musonius l. c. 1, 84, 85, 20 und Philo, de somn. II, 9. ⁴⁸⁾ Paed. II, 35. 37 f. 77 f. III, 11. Siehe Musonius a. a. D. und Philo, de somn. I, 20, II, 8, Epiktet, Diss. I 24, 6. Wendland, a. a. D. S. 27⁴ und Friedländer, a. a. D. III, S. 24. ⁴⁴⁾ Paed. II, 106—111. 115. Musonius, l. c. 1, 84; Philo, de somn. II, 7, de praem. et poen. 17; Xenophon, Mem. I 6, 6. ⁴⁵⁾ Paed. II, 104 f. 108 f. 114 f. III, 53 f. Strom. I, 48. Xenophon, Mem. II 1, 22; Philo, de somn. II, 7, de vita cont. 8; Epiktet, Diss. I 24, 7. IV 11, 34; Tertullian, de cultu fem. I, 8. II, 10. Zeller³, III, 2 S. 290. ⁴⁶⁾ Paed. II, 105. 107. 110 f. ⁴⁷⁾ Paed. II, 105—107. 109. 111—114. III, 53. 55 f. 79. Zeller³, III, 1 S. 281 Anm. 4. ⁴⁸⁾ Paed. II, 116 f. Xenophon, Mem. I 6, 2. 6. Plato, Phaedrus p. 229 A. Musonius, l. c. 1, 84. ⁴⁹⁾ Paed. II, 118—122. 126. 128 f. III, 56. ⁵⁰⁾ III, 57—59. Strom. V, 28. ⁵¹⁾ Paed. II, 61. 63. 70—72. 76. Philo, de somn. II, 9. Epiktet, Diss. I 19, 29. Tertullian, de cor. mil. 5 ff. Wendland, a. a. D. S. 31 Anm. 2. ⁵²⁾ Paed. II, 70 f. 76. ⁵³⁾ II, 61—69. III, 5. 7. 64. ⁵⁴⁾ III, 5 f. 11. 15—18. 23. 26. 60—63. 71. Musonius, l. c. 6, 62. Epiktet, Diss. I 2, 29. 16, 10—14. III 1, 14. 26—30. 42. 22, 10. — Stoischer Tradition gemäß gebietet Cl. den Männern, sich den Kopf ganz kahl zu scheeren. Paed. III, 60. 62. ⁵⁵⁾ Siehe Wendland, a. a. D. S. 66. Vgl. Friedländer, a. a. D. 3. Teil S. 21—25. 36. Anders Winter, a. a. D. S. 188. 190 f. 196. ⁵⁶⁾ Daß der Gläubige, der anfängerhafte Christ, im Unterschied vom Gnostiker aus den Motiven der Furcht und Hoffnung handelt, lehrt Clemens z. B. Strom. II, 27. 31 IV, 29 f. 54. 77. 114 f. 145—149. VI, 98. VII, 69 f. 73. Adumbr. in epist. I Joannis (Potter p. 1010). Auch nach Philo handelt die Masse der Menschen aus Furcht gut (Quod Deus imm. 14) und ist die Hoffnung der Anfang des Guten (De Abr. 2 f.). Daß die „gewöhnliche“ Nächstenliebe der Stufe des Gläubigen im Unterschied von der des Gnostikers eignet, geht hervor aus Strom. IV, 55 (Anfang). VI, 71 (Schluß). ⁵⁷⁾ Paed. II, 2 (Philo, Leg. all. III, 20; Musonius, l. c. 17, 43. 18, 38). 77. III, 46. II, 38. 66. 68 f. III, 5. ⁵⁸⁾ II, 35 (= Musonius, l. c. 85, 20). 109. 111. III, 5—8. ⁵⁹⁾ Paed. II, 11 (= Musonius, l. c. 17, 43). 41. 7. 45. III, 17. 56. ⁶⁰⁾ III, 59. 15 ff. (Musonius, l. c. 6, 62. Epiktet, Diss. III 1, 28). II, 64. 118. — 32. 42. 72. Mit Musonius (l. c. 85, 20) hebt Cl. besonders die spartanische Einfachheit als Muster hervor. II, 105. Strom. I, 48. — Paed. III, 6—9. ⁶¹⁾ Paed. II, 77. III, 71. Strom. V, 77 (= Plato, Leg. XII p. 956 A), Paed. II, 72 f. III, 63. — II, 78. 107. 120. 117 (= Musonius, l. c. 1, 84). ⁶²⁾ III, 6. 66. 18 f. Vgl. Epiktet, Diss. III 1, 26—30. Paed. III, 16 ff. ⁶³⁾ II, 93. 127. 129. III, 56. ⁶⁴⁾ Paed. II, 103 f. 109. 13 f. 38. 73. ⁶⁵⁾ III, 12. 66. II, 127. — II, 15 f. 18 f. 78. 92. 111—113. III, 38. Strom. III, 53. Vgl. Strom. II, 100 (Philo, de Abr. 1, de nobilit. 2). ⁶⁶⁾ Paed. II, 11 (= Musonius, l. c. 17, 43). Strom. VII, 33. ⁶⁷⁾ Paed. II, 14. 17. I, 4. Strom. II, 79. — Paed. III, 53. II, 33; πόρωθεν ἄνωθεν . . . ὁλισθαίνουσας ἀνακόπτοντες . . . τὰς ὁρεῖς. 51. I, 100. Strom. II, 90. — Clemens berührt sich in den obigen pädagogischen Gedanken mit Philo. Dieser

sagt (Quod det. pot. ins. 11): *ἡτις γὰρ πᾶς ὄκρος ἀμείνων* und lobt die Flucht vor Versuchungen, denen man nicht gewachsen ist (Leg. all. III, 4 f. 86). Was Cl. von Christus als Pädagogen rühmt, rühmt Philo von Moses und seinem Geseß: er wehrt der Sünde schon „von fern her“ (*μακρόθεν*). Vgl. de concup. 4, de carit. 18. ⁶⁸⁾ Paed. II, 42. 53. 61. 122. ⁶⁹⁾ II, 5

(= Musonius, l. c. 18, 38). II, 23. III, 55. II, 81. ⁷⁰⁾ II, 15. 38.

⁷¹⁾ II, 117. III, 62. Der Gesichtspunkt der körperlichen Abhärtung auch bei Musonius (l. c. 1, 84. 29, 78. 85, 20). — Paed. III, 41. Hier wird die *ἐγκράτεια* zur *ὑπομονή*. Vgl. Strom. II, 55 (= Hermas, Vis. III 8, 4) und Stobäus, Floril. 29, 59. 63. ⁷²⁾ Strom. III, 79. Paed. II, 79. III, 1.

⁷³⁾ II, 5. Vgl. Philo, de providentia (ed. Mangey p. 647). Paed. II, 29. Zugrunde liegt hier das Wort Heraklits (Stob. Flor. 5, 120. 17, 43): *αὐτὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*. Dasselbe lautet bei Philo, a. a. O.: *οὗ γὰρ ξηρῇ, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*. Paed. II, 9. ⁷⁴⁾ III, 30. Über

das Halten von Mißgeburten vgl. Friedländer⁶, a. a. O. III, S. 141.

⁷⁵⁾ Paed. II, 128. 7. 38. ⁷⁶⁾ II, 120. Vgl. Musonius l. c. 1, 84:

Καὶ τοι πόσῳ μὲν εὐκλέστερον τοῦ πολυτελῶς οἰκεῖν τὸ πολλοὺς εὐεργετεῖν; πόσῳ δὲ καλοκαγαθικώτερον σοῦ ἀναλίσκειν εἰς ξύλα καὶ λίθους τὸ εἰς ἀνθρώπους ἀναλίσκειν; πόσῳ δὲ ὠφελιμώτερον τοῦ περιβεβληθῆαι μεγάλην οἰκίαν τὸ κεκτηθῆαι ὧλους πολλοὺς; κτλ Angesichts dieser und anderer Worte des Musonius (siehe l. c. 67, 20) sowie auch des Marc Aurel (vgl. Comm. VII, 13) kann man nicht mit Junk (a. a. O. S. 429) schlechtweg sagen, das Heidentum habe von einer Pflicht, dem Menschen als solchem in Not und Leiden Hilfe und Unterstützung zu leisten, nichts gewußt. — Daß man statt Luxus damit zu treiben, sich mit dem Gelde lieber Freunde erwerben soll, fordert schon Sokrates (Xen., Mem. II, 4). Vgl. auch Hermas, Sim. I, 8 ff.

⁷⁷⁾ Paed. II, 108. 114. III, 13. Vgl. Fragmente ed. Potter p. 1014. Tertullian, de cultu feminarum II, 2. Paed. II, 10. Vgl. Strom. IV, 99. Enthalttsamkeit im Interesse des inneren Wohles der Mitmenschen fordert auch Epiktet. Vgl. Diss. I 18, 14. III 22, 23. 45—49. 67—79. 87 f. IV 8, 30—32. 11, 22 f. — Vgl. noch Paed. III, 3, wo Clemens Putz und Schmutz aufgrund von 1. Cor. 13, 4 f. als mit der Liebe unvereinbar beurteilt. ⁷⁸⁾ Strom.

IV, 134. V, 11. 26. VI, 152. ⁷⁹⁾ V, 2. 26. 40 f. 63. 67. 131. VI, 54 f. 61.

⁸⁰⁾ Strom. III, 53. VII, 32 f. Paed. II, 112 f. Strom. III, 67. IV, 148—151. VI, 100. VII, 77. ⁸¹⁾ VI, 100. VII, 62. 83. IV, 100.

VII, 35. 69 f. Vgl. Musonius l. c. 67, 20. ⁸²⁾ Strom. VI, 74. 105.

Philo, Leg. all. III, 45 ff. ⁸³⁾ Quis div. salv. § 20. 40. — Vgl. Strom.

IV, 109: *ὅσῳ τις . . γνωστικώτερος γίνεται*. VII, 13: *τοῦ τελειωθέντος γνωστικοῦ*. VII, 88. Epiktet, Diss. II 19, 25. Vgl. Dähne, de γνώσει

Clem. Alex. p. 29 s. De Faye, a. a. O. S. 258 f. ⁸⁴⁾ Vgl. Strom.

II, 31. IV, 132. VI, 102. 131. Daß die mühevollte Übung im Sittlichen für

den Fortschreitenden charakteristisch ist, lehrt Philo z. B. Leg. all. III, 49. 70;

de sacrif. Ab. et Caini 17. 34—36; Quod det. pot. ins. 14 f.; de poster.

Caini 23, de ebr. 20; ferner Epiktet, Diss. III 2, tit., 1; vgl. auch 6, 1—4.

Über den Begriff der *ἀσκησις* vgl. Musonius l. c. 29, 78; Epiktet, Diss.

III, 12. ⁸⁵⁾ Strom. VI, 74. IV, 134. 140. Vgl. Quis dives salv.

§ 21, Strom. IV, 56 Schluß: ἀπάθειαν ψυχῆς καὶ ἀταραξίαν καρπούμενοι.
⁸⁶⁾ Ecl. proph. § 45. Strom. II, 97. 103. IV, 133f. 12. 59. V, 56. 68. 107. Die Quelle dieser Worte, auf die Cl. V, 68 selbst hindeutet, ist Platon Phädon, p. 64 A. 64 E—65 A. 67 D—E. 80 E—81 A. Auch Philo hat aus dieser Quelle geschöpft. Quod det. pot. ins. 10, De gig. 3. ⁸⁷⁾ Strom. VI,

74. 78. — III, 69. IV, 20. — VI, 71f. — 74. — IV, 140. VII, 88. — IV, 40. — 141. VII, 46f. Vgl. Philo, Leg. all. II, 15, de gig. 11f., de post. Caini 7—9. Epiftet, Diss. II 17, 33. III 16, 9. Zeller³, III, 1 S. 270f. — Strom. IV, 140. VI, 76. Ecl. proph. § 45. Anders Strom. II, 81.

⁸⁸⁾ Strom. III, 69. V, 68. VI, 74. Ecl. proph. § 31. — Strom. IV, 40. 36. 56. II, 120. Paed. II, 58. Vgl. Philo, de ebr. 18. 25. Epiftet, Diss. III 13, 11. — Strom. VI, 138. II, 52. 134. IV, 151. Paed. I, 29. 102. — Strom. III, 69. IV, 40. 141. VI, 71—73. ⁸⁹⁾ Strom. VI, 71. Daß

Moses 40 Tage nicht zu hungern und zu dürsten brauchte, führt Cl. III, 57 auf eine besondere Gnade Gottes zurück. Auch Philo (Leg. all. III, 50) sagt, der vollkommene Weise könne wohl den Zorn ganz aus sich ausrotten, aber den Magen könne er sich nicht ausschneiden. Es ist also ein doketischer Zug bei Clemens, wenn er Strom. VI, 71 die Annahme, Jesus habe gegessen, um seinen Leib am Leben zu erhalten, lächerlich findet und erklärt, er habe nur gegessen, — um seine Jünger vor doketischen Ansichten über ihn zu bewahren. Vgl. die treffenden Ausführungen von De Faye (a. a. O. S. 254 Anm.) gegen Ziegert.

⁹⁰⁾ Strom. VI, 71. 74. — 72. 77. — 71 (Schluß). IV, 77. VII, 86.

⁹¹⁾ Strom. VI, 73.

⁹²⁾ Strom. IV, 19. Hiob als Muster in der ἀταραξία auch Fragm. ed. Potter p. 1013.

⁹³⁾ Strom. IV, 58. VII, 61. 65. Als Vorbilder in dieser Unereschütterlichkeit nennt Cl. dem gnostischen Märtyrer biblische Gestalten wie Hananjaß im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube, Hiob, der in seinen Anfechtungen Gott lobte, und Jona, der im Walfischleibe betete (Strom. II, 103f.), daneben aber auch Männer aus der Profangeschichte (IV, 57). Clemens treibt die Gemütsruhe bis zur Unempfindlichkeit wie Epiftet, Diss. I 1, 23—25. III 12, 10. 22, 100: τὸ μὲν γὰρ ἀνεκτικὸν τοσούτον ἔχειν δεῖ τὸν Κυρικόν, ὥστ' αὐτὸν ἀναλίσθητον δοκεῖν τοῖς πολλοῖς καὶ λίθον· οὐδεὶς αὐτὸν λουδορεῖ, οὐδεὶς τύπτει, οὐδεὶς ὑβρίζει. τὸ σωματίον δ' αὐτοῦ δέδωκεν αὐτὸς χρῆσθαι τῷ θέλοντι ὡς βούλεται.

⁹⁴⁾ Strom. IV, 13. 14. 82. Justin, Apol. II 3, 19. Vgl. Tert., Apol. 1: damnatus, gratias agit. ⁹⁵⁾ Strom. IV, 56, vgl. 14. Epiftet, Diss. I 6, 37: φέρε νῦν. ὦ Ζεῦ, ἣν θέλεις περιστάσιν· ἔχω γὰρ παρασκευὴν ἐκ σου μοι δεδομένην καὶ ἀφορμὰς πρὸς τὸ κοσμησαί με διὰ τῶν ἀποβαινόντων ξυαντὸν. III 10, 8. Auch erinnert obige Stelle an Justin, Apol. I 8, 2:

σπεύδωμεν ἐπὶ τὸ ὁμολογεῖν, οἱ πεπεισμένοι καὶ πιστεύοντες τυχεῖν τούτων [sc. des ewigen Lebens] δύνασθαι τοὺς τὸν θεὸν δι' ἔργων πελσαντας, ὅτι αὐτῷ εἶποντο καὶ τῆς παρ' αὐτῷ διαγωγῆς ἡρώων. ⁹⁶⁾ Strom. VI, 76. — 72f. Der Text ist hier allem Anscheine nach in Unordnung geraten. Der Satz „ὡς πάντως . . . μετεῖη αὐτῷ“ paßt nicht an seine jetzige Stelle, sondern ist als Parallelsatz an den Satz „ὡς μὴ καὶ ἄνευ . . . τὰ δεινά“ anzuschließen.

Es dürfte also nach *δεινά* fortzufahren sein: *ἀλλ' ὡς πάντως . . . μετελῇ* [*μετεῖεν*] αὐτῷ. *Ἀλλ' εἰ καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἀφέλοιμεν αὐτοῦ, ἢ τισὶν ἔδοξεν, οὐκ ἄν. . . λάβοι.* — VI, 71. 76 (Anfang). Nicht dem Gnostiker überhaupt, sondern nur dem vollkommenen Gnostiker spricht Cl. den Besitz der Tapferkeit ab. So erklärt sich die angebliche Inkonssequenz, welche Winter (a. a. D. S. 118, Anm. 1) wegen Strom. VII, 17. 66f. behauptet.⁹⁷⁾ Strom. II, 104. Paed. I, 16 (Schluß). — Strom. II, 72. V, 7. Epistlet, Diss. I 9, 11f. 14. Philo, de ebr. 26. Tert., Apol. 17, ad mart. 2. — Strom. VI, 75. — IV, 167f. VII, 77f. Philo, de agric. 14. Seneca bei Zeller³, III, 1 S. 710.⁹⁸⁾ Strom. IV, 54. 77. 114f. 147. VII, 69f. Adumbr. in epist. I Joannis (Potter p. 1010). Vgl. Philo, Leg. all. II, 20, wo der Weise im Unterschied vom Fortschreitenden als *θεοφιλῆς* bezeichnet wird.⁹⁹⁾ Strom. II, 40: *ὁ δεινὸς δὲ τὸ πτώμα ἀφθαρτον ἑαυτὸν καὶ ἀπαθῆ εἶναι βούλεται.* 53: *ὁ φοβούμενος προσκύνει τῷ πατρὶ ἀγαπᾷ αὐτόν* (so ist statt *ἑαυτόν* zu lesen). — De Faye (a. a. D. S. 259 Anm. 2) hat wohl Recht, wenn er mit den Worten (Strom. IV, 54): *δεύτερος δὲ (βαθμὸς) ἡ ἐλπίς δι' ἣν ἐπιμέμεθα τῶν βελτίστων* die Stufe des angehenden Gnostikers charakterisiert findet. Die Hoffnung des werdenden Gnostikers richtet sich nicht auf irdische Güter, sondern auf *τὰ βέλτιστα*, d. h. Gott und das Gute. Sie ist also nur eine Form der Liebe zu Gott. Dasselbe gilt von Strom. VII, 63. 78, wo dem Gnostiker die Hoffnung als Motiv seines sittlichen Verhaltens zugeschrieben wird. Diese Hoffnung ist aber nur ein Ausdruck der Liebe zu Gott. Vgl. Winter, a. a. D. S. 155. Strom. II, 120. VI, 73.¹⁰⁰⁾ Im Anschluß an Plato (Theaet. p. 176B) bezeichnet Cl. die Ähnlichkeit mit Gott als das höchste Gut des Menschen. Der Mensch, der von Natur nur Gottes Bild ist, soll durch seine sittliche Entwicklung zur Ähnlichkeit mit Gott gelangen. Vgl. Paed. I, 98. Strom. II, 100. 131. 134. Tert., de cast. exh. 1. Jener platonische Gedanke findet sich auch bei Epistlet (Diss. II 14, 12f.). Vgl. auch das Genwort Diss. I 20, 15 mit Strom. II, 100 (gegen Ende). 101 (Anfang). V, 95f. Paed. I, 4. Strom. II, 72. 81. VI, 137. VII, 13. Vgl. Philo, De plant. 8; Quod Deus immut. 11. — Strom. I, 163. II, 51. Protr. § 69. Strom. V, 142. Vgl. Philo, Leg. all. I, 15; De cherub. 6, Quod Deus immut. 5. — Protr. § 88. Paed. I, 71. Strom. IV, 153. Vgl. Philo, de praem. et poen. 6 (Ende), de vita cont. 1. — Strom. III, 103.¹⁰¹⁾ Strom. II, 103: *Ἡ γὰρ μὴν καρτερία καὶ αὐτὴ εἰς τὴν θείαν ἰσομοίωσιν βιάζεται δι' ὑπομονῆς ἀπάθειαν καρπομένην.* IV, 149. 154: *εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος ἀχράντως μοναδικὸς γίνεται.* VI, 72 (105). VII, 13. 88. Vgl. Strom. IV, 141 (Schluß) mit IV, 153 (Schluß). Strom. III, 69.¹⁰²⁾ Die Apathie ist nur die *conditio sine qua non* der Erkenntnis Gottes. Die *conditio qua* certe ist die Offenbarung in Christo, deren Notwendigkeit Clemens oft hervorhebt (Protr. § 10. 68. Strom. I, 178. V, 12. 72. 74. 83. 85. VI, 70). Vgl. Dähne, a. a. D. p. 94f. 110. — Weil die Gotteserkenntnis die Verähnlichung mit Gott zur Folge hat, kann auch sie als das Ziel des Menschen bezeichnet werden. Strom. I, 166. II, 31. Vgl. auch Philo, Quod det. pot. ins. 24, Quod Deus immut. 30; Epistlet,

Diss. I 6, 21. — Strom. III, 43. Bgl. IV, 12. 132. Adumbr. in ep. Judae ed. Potter p. 1008. ¹⁰³⁾ Strom. I, 55. 178. III, 42. IV, 39. 109. V, 19. 71. Ecl. proph. § 34. — Strom. VI, 75. VII, 13. 56f. 68. Quis dives salv. 19. Die mystische Schauung Gottes ist der Gipfel der wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes und findet, wenigstens nach VI, 75, auch auf Erden schon statt. Bgl. Dähne, a. a. D. p. 111 n. 142; Merk, a. a. D. S. 20. Clemens hat die Annahme des ekstatischen Schauens Gottes von Philo. Bgl. Zeller³, III, 2 S. 414—416. — Strom. I, 38. Protr. § 10. ¹⁰⁴⁾ Strom. II, 72. V, 7. 72. 74. Ecl. proph. § 21. — Strom. I, 94. V, 7. VI, 46. — Paed. II, 1. Strom. I, 71. IV, 142. V, 75. Bgl. Philo, quod det. pot. ins. 43f. ¹⁰⁵⁾ Strom. V, 97. — Protr. § 120. — Strom. IV, 27. V, 64. VI, 121. Quis div. salv. 7; Ecl. proph. § 57. — Zu dem Gedanken, daß man durch Erkennen und Schauen dem Gegenstand des Erkennens und Schauens ähnlich werde, vergleiche 2. Cor. 3, 18 und 1. Joh. 3, 2; Joh. 17, 3. — Das Erkennen, um welches es sich hier handelt, ist natürlich ein solches, das von Liebe und Begeisterung für seinen Gegenstand begleitet ist. Bgl. Strom. V, 17. VII, 35. 55. 57. 59. ¹⁰⁶⁾ Strom. VI, 72. ¹⁰⁷⁾ Strom. VI, 75. Bgl. VII, 18 und Philo, Quod Deus immut. 32, De plant. 9. 15f., de ebr. 11. 14. 36f. ¹⁰⁸⁾ Quis div. salv. § 21. Strom. V, 84. Bgl. Philo, de ebr. 36; Epiftet, Diss. III 22, 2. — Strom. II, 19. Philo, de sacrific. Ab. et Caini 33. — Strom. IV, 77. 132f. 135. Epiftet, Diss. II 8, 24. 19, 23—25. IV 1, 151. 159. 12, 19. Zeller³, III, 1 S. 254. ¹⁰⁹⁾ Daß die katholische Kirche mit solcher Innerlichkeit nicht zufrieden ist, zeigt der Katholik Ernesti, a. a. D. S. 21. 102 (Zeile 12—14).

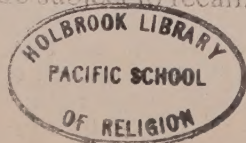
GTU Library



3 2400 00537 0162

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.



I. Weber
Antiquariat
Frankfurt

Ende

Grund

vorliegen
Die Ern
neuen G
Be
der The

Wagner, Wilhelm
Der Christ und die Welt...

GM3
C6
XW3

Schultz.
Auflage.
lk. 4.60.
bietet die
hoff dar.
in seiner

r, schrieb
rechnung:
g geben.
hen."

Gra

2. verb

Ko

Vorzugs

Die mens
einzelner Bände
geliefert.

Die du
größerer Üb
Gang der E
zum Vorzugs

I. 1.
— 2.
II.
III.
IV.
V.
VI.
VII.
VIII/I
Dara
X.
XI.
XII.
XIII.

XIV. Johannesbriefe, v. B. Weiss . . 1900. 6. Aufl. 3 20 zusammen } 8 10
XV. Jacobusbrief, v. W. Beyschlag . . 98. 6. Aufl. 3 40 gebunden }
XVI. Offenbar. Johann., v. W. Bousset . . 96. 5. Aufl. 8 — gebunden 9 50

DATE DUE

JAN 5 1910

JAN 10 1910

sch.

lk. 6.80.

ent,

128, 50).

Besitzern
mässigten Preise

angen nach
einheitlichen
Gesamtwerks

8 50
9 50
9 50
7 50
9 50
8 50
7 70
6 50
10 50
2.80.
10 50
7 30
7 50
6 90

DEMCO, INC. 38-2931

Für die ganze Laufbahn des Theologen wertvollstes Werk
bei einem im Verhältnis zum Umfange ganz ungewöhnlich niedrigen Preise.

Das älteste Evangelium.

Ein Beitrag
zum Verständnis des Markus-Evangeliums
und der ältesten evangelischen Überlieferung

von

Johannes Weiss

Doktor und Professor der Theologie zu Marburg.

Preis 10 Mk., in Embd. 11 Mk.

Der Verfasser geht von der Annahme aus, daß Markus das älteste der synoptischen Evangelien sei. Die Frage nach dem literarischen Charakter dieses Werkes wird dahin beantwortet, daß in ihm die apostolische Verkündigung von Jesus Christus dem Sohne Gottes ausgezeichnet sei. Aus den praktischen religiösen Interessen der Heidenmission in den 60er Jahren wird die Stoffauswahl, der Aufbau und die Auffassung des Evangelisten zu erklären versucht. Im zweiten Teile zeigt der Verfasser, daß der Evangelist durchweg auf älterer Überlieferung fußt, und unternimmt es, vor allem die Petruserinnerungen, die hier verarbeitet sind, näher zu bestimmen und auszulösen. Daneben treten Redestoffe und sekundäre Nebenüberlieferungen hervor. Im dritten Teil werden die Quellen des Verfassers, namentlich die Petrus Erzählungen beleuchtet. Hierbei wird — mit Rücksicht auf Wredes Werk über das Messiasgeheimnis — besonders die Frage behandelt, was diese älteste Überlieferung, was die Erinnerungen des Petrus uns über die Messiasfrage lehren. Den Schluß bildet eine Untersuchung der kirchlichen Überlieferung über den Verfasser des Evangeliums. Es wird die Frage aufgeworfen, ob Markus und Johannes Markus wirklich eine Person sind.

Im Gegensatz zu neueren, skeptischen Beurteilungen des Markusevangeliums geht die Untersuchung darauf aus, den unverächtlichen Schatz einer vortrefflichen geschichtlichen Überlieferung, der im zweiten Evangelium enthalten ist, für die Forschung nutzbar zu machen.

1901 ist erschienen:

Das Messiasgeheimnis in den Evangelien.

Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums.

Von

D. W. Wrede,

Professor der Theologie in Breslau.

XIII, 291 S. Preis 8 Mk., geb. 9 Mk.

„Seitdem vor etwa 3 Jahrzehnten die grossen abschliessenden Untersuchungen über unsere Evangelienlitteratur — ich erinnere an Werke wie die von Weizsäcker, Weiss, Holtzmann — erschienen waren, schien es längere Zeit, als wenn wir auf dem Gebiete der Evangelienkritik an einem gewissen Ziel mit unserer Forschung angelangt wären, und als könne es sich nur noch um Weiterarbeit im einzelnen und kleinen handeln. Es ist das Verdienst des vorliegenden Werkes, das ich nicht zu überschätzen fürchte, wenn ich es jenen grundlegenden Arbeiten zur Seite stelle, dass es jenen Schein gründlich zerstörte, dass es vor der uns drohenden Versandung auf diesem Gebiet bewahrt und uns von neuem vor eine Fülle von Problemen und ungelösten Fragen stellt.“

(W. Bousset in der Theol. Rundschau 1902, 8.)